А. Г. Вульфіусъ.

ВАЛЬДЕНСКОЕ ДВИЖЕНІЕ

ВЪ РАЗВИТІИ

РЕЛИГІОЗНАГО ИНДИВИДУАЛИЗМА.

Критическое изслѣдованіе.



ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія А. Э. Коллинсъ, Малая Дворянская, 19.
1916.

Своему учителю

Эрвину Давидовичу

Гримму

посвящаетъ авторъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Глава II. Идея всеобщаго священства у вальденсовъ.

Глава III. Отношеніе вальденсовъ къ церкви, къ Писанію, къ таинствамъ и къ системѣ внѣшняго благочестія.

стр.

Заключеніе. Вальденское движеніе и реформація.

Экскурсы.

Предисловіе.

Предлагаемая работа была мною задумана очень давно, еще 14 лѣтъ тому назадъ.

Съ той поры тема ея не переставала интересовать меня, хотя работать надъ ней приходилось съ перерывами, иногда довольно значительными. Въ основѣ интереса къ темѣ лежало желаніе освѣтить подготовку реформаціи въ средніе вѣка и тѣмъ самымъ ближе подойти къ пониманію самого великаго религіознаго перелома начала XVI-го вѣка.

Трудности, встрѣчаемыя на пути къ этой цѣли, были двоякаго рода: съ одной стороны, необычайная неясность и сбивчивость въ общихъ понятіяхъ, на которыхъ строится оцѣнка, какъ самой реформаціи, такъ и болѣе раннихъ попытокъ религіознаго обновленія. Отсюда вытекала и несогласованность терминологіи въ спеціальной литературѣ. Съ другой стороны, русскому ученому очень неудобно и затруднительно производить въ широкомъ размѣрѣ изысканія въ архивахъ, необходимыя для подведенія прочнаго документальнаго фундамента подъ построеніе изслѣдованія.

Трудности перваго рода заставили меня вынести общія соображенія, лежащія въ основѣ моего пони-

манія вальденства въ введеніе, въ частности подробно изложить здѣсь, какъ я понимаю самый религіозный индивидуализмъ. Не скрываю отъ себя, что многое въ этомъ введеніи покажется субъективнымъ, но утѣшаю себя мыслью, что оно поможетъ критику разобраться въ моихъ тезисахъ и въ построеніи моей книги.

Съ глубокою печалью долженъ сознаться, что я не могъ сколько нибудь удовлетворительно разрѣшить трудности второго рода. Война надолго опустила передъ нашими всеобщими историками непроницаемую завѣсу, отдѣляющую ихъ отъ архивовъ и библіотекъ Западной Европы, особенно Германіи и Австріи. Главныя же рукописныя богатства, связанныя съ моей темой, покоятся какъ разъ въ библіотекахъ Вѣны и Мюнхена.

Въ видѣ примѣра я указалъ бы на вопросъ объ авторѣ компиляціи, извѣстной подъ названіемъ Пассаускаго анонима. Вопросъ этотъ можетъ быть разрѣшенъ лишь на основаніи изученія всѣхъ его варіантовъ, большинство которыхъ находится въ упомянутыхъ выше городахъ. То же самое слѣдуетъ сказать о высшей степени интересномъ извлеченіи изъ Алана Лильскаго, которое Дёллингеръ опубликовалъ подъ названіемъ «Summa contra haereticos», совершенно не замѣтивъ, чтó онъ собственно печатаетъ.

Если я тѣмъ не менѣе рѣшаюсь выпустить въ свѣтъ свою книгу, то мною руководитъ убѣжденіе, что новыя архивныя данныя врядъ ли поколеблютъ ея основныя положенія. Кромѣ того, думаю, что произведенный мною пересмотръ главныхъ вопро-

совъ вальденской исторіи по извѣстнымъ уже документамъ не лишенъ нѣкотораго интереса и новизны освѣщенія.

Оглядываясь на пройденный путь, не могу не замѣтить, какъ много цѣннаго и существеннаго я вынесъ изъ долгихъ бесѣдъ и близкаго идейнаго общенія съ моимъ прежнимъ учителемъ Эрвиномъ Давидовичемъ Гриммомъ. Въ знакъ благодарности посвящаю ему эту книгу и надѣюсь, что при чтеніи ея и онъ найдетъ въ ней многое изъ того, что когда то было предметомъ живѣйшаго обмѣна мыслей между нами. Долженъ также поблагодарить Льва Платоновича Карсавина, за ту пользу, которую я извлекъ изъ бесѣдъ съ нимъ по поводу моей темы.

Въ заключеніе долженъ выразить свою глубочайшую признательность историко-филологическому факультету Императорскаго Петроградскаго Университета, уже второй разъ дающему мнѣ возможность печатать диссертацію въ своихъ запискахъ.

Опечатки.

Стр.	Строка:	Напечатано:	Слѣдуетъ читать.
34	4 сверху	требованiяхъ лишь тамъ...	требованiяхъ; лишь тамъ...
39	13 снизу	eizelnen	einzelnen
—	6 снизу	protostanti	protestanti
41	2 снизу	однихъ тѣхъ же	однихъ и тѣхъ же
48	22 сверху	Insablattati	Insabbattati
109	10 сверху	Но соглашаясь даже...	Но даже если мы согласимся...
186	22 сверху	изданныхъ Шмидтомъ	изданныхъ Шмидтомъ [3]).
192	13, 14 и 16 снизу	Карштадтъ	Карлштадтъ

Введенiе.

Формы и пути развитiя религiознаго индивидуализма.

I.

Всякая историческая религiя слагается изъ 3-хъ элементовъ: во-первыхъ, изъ психологическаго акта вѣры, какъ общей основы, во-вторыхъ, изъ совокупности опредѣленныхъ ученiй, характеризующихъ объектъ этой вѣры, или догматовъ, и въ-третьихъ, изъ системы внѣшняго благочестiя, въ которой актъ вѣры внѣшнимъ образомъ выражается, поддерживается и укрѣпляется.

Съ формальной стороны психологическiй актъ вѣры можетъ быть опредѣленъ, какъ совокупность переживанiй, связующихъ насъ съ метафизическимъ объектомъ, т. е. Божествомъ и тѣми его сторонами и проявленiями, которыя установлены ученiемъ. Внутреннее же существо этого акта не поддается опредѣленiю, какъ вслѣдствiе невозможности въ словахъ адэкватно изобразить чувство, такъ и по причинѣ многообразiя этого акта въ разныя времена и у разныхъ людей. Мы можемъ лишь условно свести постоянно повторяющiеся ряды переживанiя внутренняго акта вѣры или, проще говоря, религiознаго чувства къ нѣкоторымъ основнымъ категорiямъ, причемъ, конечно, никогда не будемъ въ состоянiи исчерпать всѣхъ его возможностей. Въ религiозномъ развитiи Западной Европы особенно ярко выступаютъ 3 такихъ категорiи: во-первыхъ, Богъ, какъ метафизическiй объектъ вѣры, воспринимается, какъ благое, высшее су-

щество, любящее и заботящееся о человѣкѣ и вызывающее къ себѣ чувство довѣрія и преданности; во-вторыхъ, Богъ можетъ представляться въ первую голову, какъ законодатель, создавшій сумму законовъ, предъявляемыхъ намъ къ обязательному исполненію. Въ этомъ случаѣ въ психологическомъ актѣ вѣры выступаетъ не столько чувство довѣрія и преданности, сколько ощущеніе обязанности, и въ-третьихъ, на высотахъ мистическаго созерцанія и экстаза Божество переживается, какъ раскрывающаяся непосредственно внутри насъ самихъ, какъ постоянно дѣйствующая внутри насъ самихъ сила. Въ этомъ случаѣ полнота религіознаго чувства такова, что оно не можетъ быть опредѣлено какимъ-нибудь однимъ ощущеніемъ, какъ, напр., довѣріемъ или чувствомъ обязанности, а лишь приблизительно описано съ помощью аналогій и метафоръ.

Въ догматикѣ и ученіяхъ болѣе развитыхъ религіозныхъ системъ слѣдуетъ отличать догматы, такъ сказать, чисто-спекулятивнаго свойства, какъ, напр., ученіе объ аттрибутахъ Божества, или въ христіанствѣ ученіе о Св. Троицѣ, и догматы, которыми опредѣляются отношенія человѣка къ Божеству, то, что онъ обязанъ дѣлать ради пріобрѣтенія милости Бога, и то, чего онъ можетъ ожидать отъ Божества. Образцами подобныхъ догматовъ является ученіе о загробной жизни, о карахъ и наградахъ, ожидающихъ тамъ людей, о способахъ обращенія къ Божеству и т. д. Догматы этого рода уже тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ системою внѣшняго благочестія.

Эта система, въ свою очередь, заключаетъ въ себѣ культъ въ узкомъ смыслѣ, т. е. сумму священнодѣйствій, образующихъ разнообразныя формы богослуженія, и затѣмъ систему богоугодныхъ дѣлъ, опредѣляемую такъ или иначе въ зависимости отъ характера ученія и предъявляемую вѣрующимъ, какъ система религіозно - обязательныхъ поступковъ. Эти поступки и дѣйствія могутъ быть или чисто-религіозными или соціально-религіозными. Въ первомъ случаѣ ими опредѣляются отношенія между отдѣльнымъ вѣрующимъ и метафизическимъ объектомъ вѣры, Богомъ, святыми и т. под., во-второмъ случаѣ они оказываютъ непосредственное вліяніе на соціальную структуру, въ которой живутъ и дѣйствуютъ вѣрующіе. Къ первой категоріи слѣдуетъ отнести паломничества, участіе въ процессіяхъ, украшеніе церквей, посты, исполненіе эпитимій и т. д., ко второй категоріи заботу о больныхъ и нищихъ, призрѣніе сиротъ, облегченіе участи всѣхъ униженныхъ и оскорбленныхъ, вообще всѣ акты религіозной благотворительности. Конечно, границы между всѣми указанными категоріями явленій внѣшняго благочестія весьма подвижны. То или иное культовое дѣйствіе можетъ одновременно быть и богоугоднымъ дѣломъ, причитающимся къ заслугамъ отдѣльнаго лица, напр., мессы и молитвы; чисто - религіозное богоугодное дѣло съ легкостью переходитъ въ соціально - религіозное и оказываетъ сильное вліяніе на общественную жизнь, такъ, напр., на почвѣ спеціальныхъ формъ почитанія Дѣвы Маріи или какого - нибудь святого люди объединяются въ братства, играющія очень замѣтную роль въ соціальной жизни средневѣковыхъ городовъ; процессіи и паломничества, принимая эпидемическій характеръ, превращаются въ массовыя явленія соціальной жизни.

Вѣра, понимаемая въ смыслѣ нѣкотораго психологическаго акта, въ огромномъ большинствѣ случаевъ, гораздо больше живетъ и питается этою системою внѣшняго благочестія, чѣмъ догматами. Да и въ догматахъ для подавляющаго большинства людей непосредственное живое значеніе имѣютъ нѣкоторыя основныя идеи, напр., о томъ, что существуетъ Богъ и земная и загробная отвѣтственность передъ нимъ, ученія же о природѣ Божества, о способахъ его дѣятельности и т. д., весьма интересующія спеціалистовъ богослововъ, формально воспринимаются массой, но по существу, въ большей или меньшей степени, остаются по ту сторону сознательнаго переживанія ея.

Кромѣ основныхъ идей, вродѣ существованія Божества и отвѣтственности передъ нимъ, религіозной психологіи массы близки тѣ стороны догмы, которыя повседневно и очевидно

соединены съ культомъ. Примѣромъ можетъ служить католическое ученіе о чистилищѣ, ближайшимъ образомъ связанное съ культомъ святыхъ, съ молитвами за усопшихъ, съ продажею индульгенцій или съ пріобрѣтеніемъ ихъ другими способами и т. д. Попытки преобразованія въ этой сторонѣ догмы съ точки зрѣнія богослова могутъ иногда казаться лишенными особой принципіальной важности, но съ точки зрѣнія религіозной психологіи массы они могутъ пріобрѣсти огромную силу вліянія и большое историческое значеніе.

Догматика и система внѣшняго благочестія образуютъ внѣшнюю, видимую сторону всякой религіи, такъ сказать, объективную религію. Общественная организація, которая ставитъ себѣ спеціальной цѣлью охрану и развитіе этой объективной религіи и руководство посредствомъ нея психологическимъ актомъ вѣры или субъективной религіей, обычно называется церковью. Эта общественная организація охватываетъ собою всѣхъ вѣрующихъ, однако обыкновенно бываетъ такъ, что активная роль въ дѣлѣ поддержанія догмы и распоряженія системою внѣшняго церковнаго благочестія передается опредѣленному кругу лицъ или клиру. Если при этомъ окажется, что активная роль клира покоится на особыхъ благостныхъ силахъ, только ему одному присущихъ и не свойственныхъ всѣмъ остальнымъ вѣрующимъ, мы имѣемъ передъ собою клиръ — благостную іерархію, видимую церковь или церковь въ узкомъ смыслѣ. Самый яркій, можетъ быть, примѣръ подобной церкви-клира представляетъ собою католическая церковь.

Церковь всегда въ высшей степени консервативна [1]). Своимъ ученіямъ и своему строю внѣшняго благочестія она приписываетъ абсолютный характеръ. Ея догматы обладаютъ качествомъ абсолютной истинности, ихъ поэтому нельзя ни измѣнить, ни отмѣнить, ни въ части, ни въ цѣломъ. Въ лучшемъ

[1]) См. по этому поводу статью Трельча: Religion und Kirche, Gesammelte Schriften. Band II, pag. 171, 175 ssq.

случаѣ допускается лишь дополненіе и разъясненіе ихъ. Строй внѣшняго благочестія—единственный способъ полученія благодатныхъ силъ и даровъ. Культовыя дѣйствія пріобрѣтаютъ поэтому тенденцію къ такой же неподвижности и неизмѣнчивости, какъ и догматы. Формы богослуженія окончательно закрѣпляются, къ нимъ нельзя ничего прибавить и нельзя ничего у нихъ отнять, не разрушивъ ихъ дѣйственности въ смыслѣ сообщенія благодатныхъ даровъ и силъ. Богоугодныя дѣла кристаллизуются въ твердо установленной системѣ, исполненіе которой даетъ право на награду. Можно, сколько угодно, и сколько хватитъ силъ, умножать эти дѣла, но нельзя своевольно мѣнять ихъ характеръ, содержаніе и систему. Для этого безусловно необходимо церковное одобреніе.

Въ результатѣ подобнаго церковнаго строя религіи получается безусловное подчиненіе перваго изъ указанныхъ нами ея составныхъ элементовъ, т. е. психологическаго акта вѣры или субъективной религіи, второму и третьему, догматикѣ и системѣ внѣшняго благочестія или объективной религіи. Подобное подчиненіе особенно легко осуществляется тамъ, гдѣ высоко развитая церковная организація съ готовымъ ученіемъ и сложною системою внѣшняго благочестія сталкивается съ варварскою средою, какъ, напр., католическая церковь ранняго средневѣковья столкнулась съ міромъ германскихъ и славянскихъ варваровъ. Конечно, варвары не могли сразу отказаться отъ своихъ языческихъ вѣрованій, но они очень скоро, охотно или неохотно, подчинили ихъ церковному авторитету, откуда и получилась ихъ христіанизація, языческіе демоны и боги превратились въ христіанскихъ бѣсовъ, а языческіе обряды частью вошли въ распорядокъ христіанскаго благочестія. Рецепція церковнаго ученія и культа была конечно чисто внѣшнею формальною, а въ систему богоугодныхъ дѣлъ проникло довольно сильное огрубѣніе и пониженіе въ пониманьи ихъ значенія: изъ дѣлъ богоугодныхъ въ высшемъ смыслѣ этого слова, т. е. являющихся прямою обязанностью человѣка по

отношенію къ Богу, они превратились какъ бы въ систему одолженій, оказываемыхъ Богу по принципу «do ut des», и при этомъ одолженій преимущественно матерьяльнаго свойства, т. е. даровъ, приношеній и т. д., совершенно независимыхъ въ своемъ дѣйствіи отъ внутренняго состоянія приносящаго. Съ другой стороны, именно эта грубость варварской психологіи облегчала утвержденіе вѣры въ магическую силу церкви, а поэтому и ея безусловнаго авторитета.

Мы нѣсколько отошли отъ общаго разсужденія въ сторону разсмотрѣнія частнаго, поясняющаго примѣра, къ которому намъ еще придется подойти ближе въ концѣ нашего изслѣдованія. Возвращаясь теперь къ противоположенію религіи субъективной и объективной, мы въ первую голову должны выдвинуть положеніе о невозможности длительнаго закрѣпощенія первой въ формахъ второй силой и авторитетомъ церкви безъ протестовъ и попытокъ освобожденія. Невозможность эта съ полною очевидностью вытекаетъ изъ необходимости духовнаго развитія вообще, а поэтому и религіознаго въ частности. Говоря въ самой общей формѣ, основная тенденція этихъ протестовъ и попытокъ будетъ направлена къ ослабленію абсолютнаго значенія догматовъ и формъ внѣшняго благочестія или къ уменьшенію ихъ числа, или къ тому и другому. Въ результатѣ религіозное чувство, психологическій актъ вѣры, субъективная религія отдѣльнаго индивидуума получитъ несомнѣнно большую свободу проявленія, вслѣдствіе чего весь этотъ процессъ можно назвать «индивидуализаціей» религіи.

Однако ни одно измѣненіе въ области объективной религіи немыслимо безъ расчета съ авторитетомъ церкви, отсюда и выростаетъ потребность въ пересмотрѣ не только догматики, культа и системы богоугодныхъ дѣлъ вообще, но въ частности и идеи самой церкви. Намъ и слѣдуетъ перейти къ анализу тѣхъ возможностей, которыя раскрываются въ этомъ процессѣ пересмотра внѣшней системы благочестія, догматики и идеи церкви.

2.

Психологическій актъ вѣры, или, какъ мы условились называть его, «субъективная религія» въ повседневной жизни ближе и непосредственнѣе всего сталкивается и связывается съ системой внѣшняго благочестія. Вслѣдствіе этого ростъ запросовъ и углубленіе эмоціональныхъ переживаній субъективной религіи раньше всего и отразится на судьбѣ этой системы. При этомъ возможны самые разнообразные результаты и исходы. Усилившееся религіозное чувство можетъ искать удовлетворенія въ повышенномъ, часто до болѣзненной степени, исполненіи и использованіи всѣхъ тѣхъ средствъ и способовъ, которые предлагаются въ офиціально признанной системѣ внѣшняго благочестія. Обыкновенно въ этой формѣ проявляется усиленіе элемента субъективной религіи въ широкихъ кругахъ населенія. Примѣромъ можетъ служить необычайный расцвѣтъ всѣхъ формъ внѣшняго благочестія наканунѣ реформаціи, послѣдняя яркая вспышка отживающей системы религіозности передъ религіозною революціей [1]). Въ подобныхъ фактахъ исканія субъективной религіи выражаются чисто-эмоціонально. Совсѣмъ иное видимъ мы, когда съ этими исканіями соединяется работа рефлектирующаго ума, преимущественно образованныхъ людей, старающагося осмыслить совершающееся развитіе въ сознательно выработанныхъ постулатахъ и формулахъ. Отчетливо сознанное противоположеніе внутренняго акта вѣры и внѣшней системы благочестія очень часто, если не всегда, приводитъ къ убѣжденію, что главное въ религіозной жизни первое, непосредственное ощущеніе Божества и связей съ Нимъ, а второе—лишь условная внѣш-

[1]) См. Berger: Kulturaufgaben der Reformation, изданіе 2-ое, pag. 286 sq., Bezold. Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation, въ серіи Weltgeschichte Onken'a. Глава V passim, pag. 90 ff.

няя, преходящая и подверженная перемѣнамъ форма. Въ свою очередь эта условность можетъ опредѣляться и восприниматься различно. Внѣшняя система благочестія иногда при всей своей условности представляется необходимымъ и неизбѣжнымъ условіемъ для жизненнаго проявленія акта вѣры, въ другомъ случаѣ, при особенно сильномъ напряженіи субъективной религіозности она станетъ совершенно индифферентной и, наконецъ, въ крайнемъ случаѣ, будетъ ощущаться, какъ нѣчто безусловно вредное и отрицательное, стѣсняющее и затемняющее полноту и чистоту субъективной религіи. Такимъ образомъ получаются три возможности: система внѣшняго благочестія представляется то условной и необходимой, то условной и индифферентной, то условной и вредной или безполезной. Конечно, въ реальной исторической дѣйствительности эти 3 возможности не встрѣчаются въ абсолютно чистомъ видѣ, а переходятъ одна въ другую въ зависимости отъ того, что необходимость, индифферентность и вредность относятся часто не ко всему составу внѣшняго благочестія, а только къ извѣстнымъ большимъ или меньшимъ частямъ его. Однако опредѣляя возможности условнаго пониманія системы внѣшняго благочестія, мы врядъ ли ошибемся, отмѣтивъ указанныя основныя тенденціи этого пониманія.

Пониженіе системы внѣшняго благочестія до уровня условности особенно характерно для религіозныхъ движеній, въ которыхъ силенъ мистическій элементъ. Центральнымъ моментомъ всякой религіозной мистики является переживаніе непосредственнаго общенія съ Божествомъ или вообще съ метафизическимъ міромъ. Люди, достигающіе по ступенямъ или «скаламъ» экстаза этого переживанія, конечно сами для себя не нуждаются въ какихъ бы то ни было внѣшнихъ формахъ выраженія своей субъективной религіи. Но многіе изъ этихъ мистиковъ могутъ при этомъ остаться связанными непреодолимою вѣрою въ авторитетъ церкви и вслѣдствіе этого они будутъ, такъ сказать теоретически, отстаивать не только

необходимость, но даже абсолютный характеръ церковной системы благочестія.

Къ числу подобныхъ мистиковъ я бы отнесъ, напр., Бернальда Клервальскаго и даже Таулера, не говоря уже о цѣлой плеядѣ мистически настроенныхъ личностей изъ числа ихъ современниковъ, лишенныхъ силы и способностей къ самоанализу, свойственныхъ этимъ корифеямъ церковнаго мистицизма.

Дальше идутъ уже тѣ, которые допускаютъ возможность достиженія религіозныхъ благъ безъ соблюденія формъ и обрядовъ, предписанныхъ церковью для сообщенія этихъ благъ. Божій другъ Вентурини совѣтовалъ монахинямъ монастыря Унтерлинденъ удовлетвориться въ виду интердикта духовнымъ внушеніемъ таинства Евхаристіи, гарантируя ему такую же дѣйственность, какая свойственна дѣйствительному конкретному совершенію этого таинства, а Рульманъ Мерсвинъ одинаково вѣрилъ въ силу чисто внутренне-духовнаго крещенія умирающихъ евреевъ и язычниковъ безъ матерьяльнаго крещенія водою [1]).

Въ подобной постановкѣ вопроса чувствуется склонность къ индифферентному отношенію къ матерьяльному совершенію таинства. Еще болѣе радикальна позиція еретической мистики, для которой система церковнаго благочестія, въ частности таинства, лишь объектъ или яростнаго отрицанія или ядовитыхъ насмѣшекъ, какъ напримѣръ, въ средѣ «братьевъ свободнаго духа».

Наряду съ оцѣнкой церковной системы внѣшняго благочестія съ точки зрѣнія условности развивается разсмотрѣніе ея подъ другимъ еще аспектомъ, иногда переплетающееся съ этою оцѣнкою, а иногда сохраняющее свою обособленность. Аспектъ этотъ опредѣляется тѣмъ, что въ общемъ составѣ

[1]) См. Preger: Geschichte der deutschen Mystik II, 292, 293–294. Rulman Merswin: Das Buch von den 9 Felsen. Ed. Carl Schmidt. 1859, pag. 54–56.

системы благочестія стараются различить элементы случайные, второстепенные и вредные отъ такихъ, за которыми слѣдуетъ признать абсолютное значеніе. Критеріемъ для подобнаго различенія служитъ или какая нибудь основная религіозная идея, не вызывающая сомнѣній, или признаніе того или иного первоисточника, какъ единственнаго, абсолютно истиннаго критерія толкованія, или и то, и другое. Разсмотрѣніе системы благочестія съ точки зрѣнія условности приводитъ къ ослабленію или даже отрицанію ея абсолютнаго значенія вообще, оцѣнка же ея подъ аспектомъ указаннаго различенія редуцируетъ лишь объемъ абсолютнаго. Все, что остается за предѣлами абсолютнаго, можетъ вызывать, въ свою очередь самое разнообразное отношеніе, начиная отъ безусловнаго отрицанія и кончая признаніемъ его условной полезности и желательной допустимости. Совершеніе таинствъ Евхаристіи и Крещенія и проповѣдь Слова «Wort und Sakrament» постулируются всѣми вождями церковной реформаціи начала XVI вѣка, какъ абсолютно необходимые элементы культа, все-же остальное въ культѣ католической церкви отвергается, какъ папистская скверна, или цѣликомъ, напр., Кальвиномъ, или съ нѣкоторыми ограниченіями, напр., Лютеромъ. Лютеръ и Кальвинъ исходили при этомъ изъ идеи «Sola Scriptura». Возможенъ однако и другой критерій для редукціи системы благочестія, напримѣръ, особая идея Божества. Если природу Божества опредѣлить, какъ любовь, то въ системѣ благочестія на первый планъ выдвинутся соціально-религіозныя дѣйствія, какъ абсолютно цѣнные способы проявленія принципа любви, значеніе которыхъ еще укрѣпляется интересами человѣческаго общежитія. Абсолютною формою богослуженія въ духѣ и истинѣ окажется любовное служеніе ближнимъ, каритативная работа, исполненіе обязанностей, налагаемыхъ общественною связью; внѣшнее проявленіе субъективной религіи совпадетъ съ морально—общественной дѣятельностью, а чисто-религіозные элементы системы благочестія отступятъ на задній планъ, поблекнутъ въ услов-

ности или даже, поскольку они затемняютъ идею любви и служенія ближнимъ, будутъ отвергнуты, какъ вредные и отрицательные.

Такова въ основѣ своей была точка зрѣнія христіанскаго гуманизма, особенно Эразма Роттердамскаго, какъ извѣстно боровшагося съ іудаизмомъ и паганизмомъ въ системѣ церковнаго благочестія.

Каритативная работа, въ свою очередь, можетъ остаться въ большей или меньшей степени связанной формами, завѣщанными и освященными церковной традиціей, или выходить на новые пути, но это уже вопросъ второстепенный.

Иная исходная идея, можетъ дать и иной результатъ. Если краеугольнымъ камнемъ религіозной системы поставить противоположность Бога и міра, духа и матеріи, души и тѣла, центръ тяжести въ системѣ внѣшняго благочестія передвинется на такія дѣйствія, которыми человѣкъ превозмогаетъ свою плоть, чтобы приблизиться къ Божеству и заслужить его милость. Другими словами, главную цѣнность получатъ поступки, которые обыкновенно принято называть аскетическими.

Аскетизмъ поэтому можетъ быть началомъ, редуцирующимъ систему внѣшняго благочестія и ослабляющимъ абсолютное значеніе другихъ ея элементовъ, такъ же, какъ и идея Бога любви или оцѣнка этой системы съ точки зрѣнія признаннаго за абсолютный критерій первоисточника. Редуцирующее вліяніе аскетизма будетъ особенно велико, когда корни его полагаются въ самомъ первоисточникѣ, въ выставленныхъ тамъ требованіяхъ или моральныхъ примѣрахъ. Опять таки считаемъ необходимымъ подчеркнуть, что въ исторической дѣйствительности всѣ три способа редукціи тѣсно сплетаются другъ съ другомъ: человѣкъ, сильно заинтересованный религіозными проблемами, можетъ одновременно исходить изъ идеи Библіи, какъ абсолютнаго первоисточника, находить въ ней абсолютный идеалъ религіозной дѣятельности въ духѣ любви и увлекаться идеей аскетизма, ведущей къ героическимъ усиліямъ

надъ грѣховною природою и къ побѣдамъ надъ ней, приближающимъ къ Божеству.

Во всѣхъ разобранныхъ случаяхъ и безчисленныхъ разновидностяхъ, возникающихъ изъ ихъ взаимодѣйствія и переплетенія, мы видимъ одинъ и тотъ же основной моментъ: система внѣшняго благочестія редуцируется въ своемъ составѣ, или ослабляется въ своемъ абсолютномъ значеніи, которое хочетъ закрѣпить за нею церковь, или одновременно совершается и то, и другое. Вмѣстѣ съ этимъ повышается значеніе субъективной религіи, пріобрѣтающей бо́льшую свободу и гибкость проявленія и разрушающей или сокращающей традиціонныя, предписанныя церковнымъ авторитетомъ формы. Тамъ, гдѣ этотъ процессъ достигаетъ сознательности, гдѣ права субъективной религіи противополагаются традиціонной системѣ благочестія, ростъ личнаго религіознаго самоопредѣленія доходитъ до предѣла, на которомъ раскрывается антитеза религіознаго субъекта и религіознаго коллектива, личности и церкви.

Другими словами, все изображенное нами представляетъ собою формы проявленія и развитія религіознаго индивидуализма.

3.

Переоцѣнка традиціонной системы внѣшняго благочестія на почвѣ усиленія и углубленія субъективной религіи связывается и съ пересмотромъ традиціонной системы ученія или догматики. Связи этой мы уже отчасти коснулись, когда говорили о перенесеніи центра тяжести на тѣ или иныя части системы благочестія, въ зависимости отъ разнообразныхъ идей Божества и постулированія абсолютнаго критерія въ видѣ опредѣленнаго первоисточника религіозной истины. Пересмотръ церковной догматики требуетъ однако гораздо болѣе значительнаго богословскаго образованія и значительно большей смѣлости, поскольку догматы представляютъ собою основные

принципы построенія всей церковной системы вообще. Человѣкъ, нападающій исключительно на тѣ или иныя стороны церковной системы благочестія, иногда, даже часто, можетъ избѣгнуть упрека въ еретическомъ заблужденіи, наоборотъ, это никогда не удается тому, кто объектомъ своей критики избираетъ церковные догматы.

Критика церковной догматики совершается подъ тѣми же двумя основными аспектами условности и отбора абсолютно истинныхъ положеній, какъ и переоцѣнка системы благочестія. Всякая догматика старается разрѣшить 2 вопроса: во-первыхъ, вопросъ о природѣ Божества, и во-вторыхъ, вопросъ объ отношеніи Божества къ міру и человѣку. Разрѣшеніе вытекающихъ отсюда проблемъ облекается въ форму логически построенныхъ, по возможности точно опредѣляющихъ свой предметъ положеній, и церковь предъявляетъ требованіе, что бы субъективная религія признала бы эти положенія адэкватными своему непосредственному переживанію метафизическаго объекта. Но чувства словомъ не выразишь съ абсолютною полнотою, поэтому между субъективной религіей и догматикой всегда существуетъ извѣстное напряженіе, которое сглаживается абсолютнымъ довѣріемъ къ церковному авторитету. Тамъ же, гдѣ это довѣріе поколеблено, или гдѣ сила субъективной религіи достигла такой степени, что даже признаніе церковнаго авторитета не въ состояніи уничтожить указанное напряженіе, появляется склонность разсматривать догматику, лишь какъ условную формулировку вѣчнаго содержанія, никогда не достигающую полной адэкватности со своимъ объектомъ. Отсюда въ концѣ-концовъ выростаетъ сознаніе абсолютной невозможности логически опредѣлить и словесно закрѣпить природу метафизическаго объекта вѣры или Божества и его отношеній къ міру и человѣку. Правда, принципіальное признаніе этой невозможности и связанное съ нимъ разсмотрѣніе всей совокупности догматовъ церкви и вообще какихъ бы то ни было попытокъ опредѣленія Божества лишенными абсолютнаго значенія встрѣ-

чается крайне рѣдко, ибо требуетъ или чрезвычайной силы религіознаго переживанія или очень глубокаго умственнаго развитія и образованія.

Представителями этого направленія могутъ служить одинокіе философы-мистики, вродѣ глубочайшаго мыслителя эпохи реформаціи Севастьяна Франка. Постулируя принципіальную, неизбѣжную условность всякой догматики, они конечно съ еще большею свободою относятся къ системѣ благочестія. Одновременно они должны отрицать и возможность объективнаго критерія религіозной истины, ибо признаніе такого критерія влекло бы за собою и признаніе его формулировокъ идеи Божества и способовъ религіознаго культа абсолютными цѣнностями.

Другими словами, въ людяхъ типа Севастьяна Франка религіозный индивидуализмъ достигаетъ своего высшаго развитія, характеризуемаго принципіальнымъ отрицаніемъ возможности какого бы то ни было объективнаго построенія религіи, и въ смыслѣ ученія, и въ смыслѣ строя внѣшняго благочестія. Религія превращается въ невыразимыя внѣшнимъ образомъ переживанія индивидуальной души, которая дѣлается такимъ образомъ единственнымъ мѣриломъ религіозныхъ цѣнностей [1]).

Гораздо чаще пересмотръ церковной догмы приводитъ къ иному результату. Изъ общей массы догматовъ выдѣляютъ немногочисленныя основныя положенія, которыя по той или иной причинѣ признаются абсолютно истинными. Обыкновенно эта участь выпадаетъ на долю тѣхъ идей, которыя встрѣчаются во всѣхъ развитыхъ религіозныхъ системахъ, т. е. идеи Божества, создателя міра и носителя нравственнаго закона, и идеи загробной жизни и отвѣтственности передъ Нимъ. Помимо общности всѣмъ развитымъ религіознымъ системамъ, абсолютная цѣнность этихъ идей подсказывается и интересами общежитія.

[1]) О Франкѣ см. прекрасную работу Hegler'a: Geist und Schrift bei Sebastian Frank.

Все остальное въ церковной догмѣ опускается до уровня условной, преходящей формулировки. «Одинъ Богъ и много названій» [1]). Кто это позналъ, тотъ истинное почитаніе Божества будетъ видѣть въ исполненіи нравственнаго закона, а не въ обрядахъ церковнаго культа. Вотъ сущность религіи христіанскаго гуманизма, лучшимъ носителемъ завѣтовъ которой былъ въ свое время Эразмъ Роттердамскій [2]). Въ этомъ отношеніи онъ предшественникъ и болѣе поздняго деизма. Еще откровеннѣе на эту точку зрѣнія сталъ Руссо. Ученіе его объ откровеніи Бога въ нравственной совѣсти отчасти однако уже было предвосхищено религіозными мыслителями XVI вѣка, въ частности Тамеромъ [3]). Составъ признаваемыхъ за абсолютно истинные догматовъ будетъ гораздо шире, если къ критикѣ церковной догматики подойти съ точки зрѣнія того или иного признаннаго за абсолютный критерій первоисточника. Во всякомъ такомъ первоисточникѣ, всегда связанномъ съ опредѣленною исторической эпохою, уже содержится рядъ элементовъ, опредѣляющихъ представленіе о метафизическомъ объектѣ вѣры, т. е. уже данъ извѣстнымъ образомъ, часто детально, окрашенный матерьялъ для догматическаго построенія. Этотъ матерьялъ пріобрѣтаетъ абсолютную цѣнность и создаетъ соотвѣтствующую систему догматовъ. Примѣромъ можетъ служить библейская критика ученія средневѣковой церкви, которая въ общемъ не тронула ни одного ученія изъ входящихъ въ составъ Никейскаго символа. Такимъ образомъ редукція старой догматики оказывается заключенной въ болѣе узкія рамки, чѣмъ переоцѣнка этой догматики съ точки зрѣнія основныхъ общерелигіозныхъ идей.

Эта сравнительная узость искупается однако болѣе рѣшительнымъ отношеніемъ къ остальнымъ элементамъ традиціон-

[1]) Изъ писемъ Муціана Руфа.
[2]) См. по поводу Эразма: Dilthey: Schriften, Band II 45—48, 74, 77, 97, 99, 129.
[3]) Ibidem. pag 53, прим. 1-е.

ной церковной догмы. Все, что не согласуется съ признаннымъ за верховный критерій первоисточникомъ, представляется не только условнымъ, но обыкновенно еще и ложнымъ, а поэтому вполнѣ отрицательнымъ. Человѣкъ типа Эразма или Муціана Руфа склоненъ усматривать въ условныхъ формулахъ догмы разныя степени приближенія къ познанію Божества, а поэтому не будетъ къ нимъ относится съ безпощаднымъ полемическимъ задоромъ, а предпочтетъ ограничиться осторожною насмѣшкою или лукавымъ намекомъ, Лютеръ и Кальвинъ, наоборотъ, исходя изъ своей идеи «Sola Scriptura», уничтожать многое изъ того, съ чѣмъ уживался гуманистъ Эразмъ. Говоря иначе, критика, производимая па основаніи первоисточника, даетъ принципіально меньшіе, но на практикѣ болѣе осязательные результаты въ смыслѣ конкретныхъ преобразованій церковнаго ученія. Противъ объективнаго авторитета церкви выдвигается столь же объективный авторитетъ первоисточника, догматъ противъ догмата. Вопросъ о томъ, насколько возможно дѣйствительно доказать объективный характеръ первоисточника, сейчасъ насъ не интересуетъ, важно то, что представители библицизма нисколько не сомнѣвались въ этой объективности.

Церковь, охотно мирившаяся съ гуманистами и сквозь пальцы смотрѣвшая на ядовитые выпады Эразма, органически не могла прійти къ соглашенію съ библицизмомъ и вступала съ нимъ въ борьбу не на жизнь, а на смерть, гдѣ бы и когда бы онъ ни проявлялся, встрѣчая съ его стороны обыкновенно ту же органическую враждебность.

Сохраняя цѣлый рядъ догматическихъ элементовъ, завѣщанныхъ исторіей, а также и цѣлый рядъ культовыхъ и богоугодныхъ дѣйствій, обоснованныхъ на авторитетѣ первоисточника, библицизмъ болѣе, чѣмъ всѣ остальныя разобранныя нами формы проявленія религіознаго индивидуализма, былъ способенъ не ограничиться, такъ сказать, идейнымъ пересмотромъ традиціоннаго догматическаго, культоваго матерьяла, а перейти къ построенію своей догмы, своего культа и своей

собственной церкви. Послѣднее особенно настоятельно диктовалось враждебностью къ существующей церкви и одновременно вело къ пересмотру и переоцѣнкѣ идеи церкви. Сравнительная догматическая узость библицизма возмѣщается такимъ образомъ силою реформаторской тенденціи.

4.

Реформація, понимаемая въ смыслѣ созданія новыхъ формъ проявленія субъективной религіи, т. е. новой догмы, новой системы внѣшняго благочестія и новой охраняющей и то, и другое церковной организаціи, немыслима безъ пересмотра идеи самой церкви.

Идея всякой церкви имѣетъ 2 стороны: во-первыхъ, она опредѣляетъ признаки и характерныя свойства истинной церкви, а во-вторыхъ, утверждаетъ положеніе, что эти признаки во всей своей полнотѣ осуществлены въ данной церкви, которая поэтому и представляетъ собою единственно истинную церковь, принципіально отрицающую возможность построенія какой бы то ни было другой истинной церкви. Послѣднее особенно ярко выступаетъ тогда, когда церковь совпадаетъ съ видимымъ клиромъ, исключительнымъ обладателемъ всѣхъ благодатныхъ силъ, входящихъ въ составъ необходимыхъ признаковъ истинной церкви.

Въ зависимости отъ 2 сторонъ идеи церкви пересмотръ и критика ея, вырастающіе на почвѣ измѣненій въ строѣ субъективной религіи, могутъ пойти двумя путями. Не затрагивая вопроса о признакахъ и свойствахъ истинной церкви, вниманіе можетъ сосредоточиться исключительно на томъ, соотвѣтствуетъ ли данная церковь, претендующая на безусловную истинность, всѣмъ этимъ признакамъ, которые она сама считаетъ необходимыми показателями истинности. Въ связи съ этимъ, но обыкновенно нѣсколько позже, возникаетъ и другой вопросъ, болѣе принципіальнаго характера, насколько пра-

вильно установлены самые признаки истинности, всѣ ли они приняты во вниманіе, слѣдуетъ ли прибавить къ нимъ нѣкоторые новые, или, наоборотъ, отбросить тѣ или другіе изъ нихъ? Мы указали выше, что этотъ второй вопросъ обыкновенно возникаетъ позже перваго, ибо, прежде чѣмъ поставить его, необходимо уже усомниться въ истинности, а поэтому и въ безусловномъ авторитетѣ данной церкви, утверждающей непреложность установленныхъ признаковъ истинности. Такимъ образомъ отрицаніе данной церкви является какъ бы подготовкою къ принципіальному пересмотру признаковъ истинности. Переходъ отъ одного вопроса къ другому въ высшей степени легокъ и понятенъ, такъ какъ отрицаніе данной церкви само собою наводитъ на мысль о томъ, что причины ея несостоятельности лежатъ не только въ отсутствіи въ ней тѣхъ или иныхъ необходимыхъ признаковъ истинности, но что и сами эти принципіальные признаки постулированы неправильно. Конечно, очень часто оба вопроса возникаютъ одновременно, но врядъ ли можно оспаривать психологическій пріоритетъ перваго, какъ болѣе доступнаго и не требующаго принципіальнаго анализа.

Отрицаніе данной церкви неизбѣжно ведетъ къ построенію новой, на тѣхъ же принципіальныхъ посылкахъ или на видоизмѣненныхъ. Самъ по себѣ фактъ отрицанія данной церкви, освященной вѣками и снабженной всею мощью традиціоннаго авторитета, свидѣтельствуетъ о необычайной силѣ развитія религіозныхъ запросовъ, о необычной смѣлости религіозной иниціативы. Вѣдь подобное отрицаніе сначала всегда исходитъ отъ отдѣльныхъ лицъ или небольшихъ группъ, лишь потомъ объединяющихся въ новую церковь, силою своей организаціи ослабляющей значеніе оппозиціи отдѣльнаго субъекта.

Вальденсы пришли къ отрицанію римской церкви прежде, чѣмъ сложилась ихъ собственная церковь. Вальденсы болѣе поздней эпохи, рожденные въ сектѣ или введенные въ нее малыми дѣтьми, такъ сказать лишь механически примыкали къ отрицанію римской церкви, уже давно ставшему привычнымъ дѣломъ въ вальденской средѣ и въ теоріи и практикѣ вальденскаго клира. Совершенно иной характеръ имѣло это отрицаніе въ средѣ первыхъ вальденсовъ, которые отказались подчиниться церковному запрещенію проповѣди и не испугались даже формальнаго папскаго отлученія. Тутъ не можетъ быть и рѣчи о механическомъ присоединеніи къ давно уже привычному отрицательному взгляду на римскую церковь, здѣсь все строится на глубочайшей увѣренности въ правотѣ своего дѣла и на сознательномъ противопоставленіи личнаго убѣжденія вѣковому традиціонному авторитету.

Отрицаніе данной церкви, конечно, не совершается сразу, а въ извѣстной постепенности: сперва мы видимъ отказъ въ послушаніи, затѣмъ отрицаніе безусловности церковнаго авторитета, отсюда съ необходимостью вытекаетъ признаніе возможности заблужденія церкви, а церковь, подверженная заблужденію, конечно, уже больше не истинная церковь. Крайнею ступенью этого ряда будетъ объявленіе данной церкви противоположностью истинной церкви, церковью противубога, или, пользуясь христіанскою терминологіей, церковью злыхъ или злобствующихъ, синагогой сатаны, вавилонской блудницей и т. п. Въ существѣ дѣла это лишь оттѣнки одного и того же основного факта, въ особенности когда отрицаніе направлено противъ видимой церкви—клира, претендующей на абсолютную непогрѣшимость. Малѣйшее сознательное непослушаніе ея приказамъ и запретамъ логически должно упереться въ ея полное отрицаніе.

На основаніи изложеннаго, думается, можно утверждать, что уже самъ по себѣ фактъ отрицанія данной церкви свидѣтельствуетъ о развитіи въ отрицающихъ весьма и весьма сильнаго религіознаго самосознанія, противуполагающаго личное убѣжденіе вѣковому традиціонному авторитету. Другими словами, передъ нами снова одна изъ многочисленныхъ возможностей проявленія религіознаго индивидуализма.

Еще въ большей степени послѣднее замѣчаніе относится къ тѣмъ, кто отъ отрицанія данной церкви переходитъ къ переоцѣнкѣ принциповъ образующихъ идею церкви, или, иначе говоря, необходимыхъ признаковъ истинной церкви.

Удобнѣе всего развитіе этого процесса прослѣдить на матеріалѣ религіозно-церковной исторіи Западной Европы. Основнымъ моментомъ здѣсь является различеніе церковнаго и сектантскаго типа [1]). Въ первомъ церковь представляется, какъ нѣкоторый объективно-существующій институтъ (Anstaltskirche), обладающій сверхъестественными благодатными силами, которыми она можетъ освятить несовершенства своихъ членовъ и восполнить дефекты ихъ нравственной воли и жизни.

Благодатная сила этого института открываетъ доступъ въ церковь широкимъ массамъ, отъ которыхъ, конечно, невозможно требовать полностью осуществленія нравственныхъ предписаній Евангелія. Въ католической церкви этотъ институтъ пріобрѣтаетъ видимый характеръ, совпадая съ благостной іерархіей клира.

Во второмъ типѣ центръ тяжести лежитъ на исполненіи евангельскаго закона, исполненіи, котораго нельзя ни замѣнить, ни восполнить никакими объективно дѣйствующими благодатными силами. Церковь теряетъ характеръ благодатнаго объективно существующаго института (Anstaltskirche) и превращается въ общину людей, преисполненныхъ евангельскаго духа, истинно возрожденныхъ имъ къ новой жизни.

Въ виду трудностей исполненія евангельскихъ идеаловъ эта община всегда будетъ общиною избранныхъ, и широкимъ массамъ населенія поэтому въ ней нѣтъ мѣста. Спасаетъ человѣка такимъ образомъ исключительно его субъективная позиція по отношенію къ Евангелію и Богу, а не участіе въ объективно дѣйствующихъ благодатныхъ силахъ. Выражаясь иначе, въ церковномъ типѣ, церковь нѣчто болѣе широкое, чѣмъ сумма ея сочленовъ, въ сектантскомъ—она абсолютно совпадаетъ съ этою суммою. Общее въ церковномъ типѣ останется за вычетомъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, въ сектантскомъ типѣ оно исчезнетъ. Отсюда ясно, насколько бо́льшую роль индивидуумъ играетъ въ сектантскомъ типѣ, чѣмъ въ церковномъ.

[1]) См. по этому поводу замѣчательную работу Troeltsch'a: Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912 pag. 364 ssq. Трёльчъ полагаетъ, что оба типа могутъ быть одинаково выведены изъ Евангелія, pag. 375. Насколько онъ правъ въ этомъ отношеніи, я не берусь судить. Ср. Gesammelte Schriften II, 112.

Общее лишь производное отъ индивидуумовъ и только живо въ нихъ. Наоборотъ, въ церковномъ типѣ индивидуумы живутъ лишь въ общемъ. Такимъ образомъ преодолѣніе идеи церкви, объективнаго благодатнаго института, идеей церкви—общины дѣйствительно возрожденныхъ къ новой жизни избранниковъ, представляетъ собою одну изъ самыхъ яркихъ формъ религіознаго индивидуализма. Правда остается незыблемая объективная основа религіознаго самоопредѣленія, т. е. евангельскій законъ, но онъ оживаетъ и даетъ результаты лишь въ жизни и дѣятельности отдѣльныхъ лицъ.

Указанные 2 типа, конечно, лишь 2 полюса, абсолютно противоположныхъ, между которыми возможны и дѣйствительно существовали переходныя явленія [1]). Самымъ распространеннымъ и наиболѣе естественнымъ будетъ тотъ переходный типъ, когда община истинно возрожденныхъ избранниковъ совпадаетъ съ клиромъ, т. е. когда требованія исполненія евангельскаго закона полностью будетъ предъявлено не ко всѣмъ, а лишь къ тѣмъ, кто распоряжается благостными силами церкви. Полномочія клира будутъ покоиться такимъ образомъ на евангельскомъ совершенствѣ, но церковь сохранитъ свой объективный и благодатный и вмѣстѣ съ тѣмъ видимый характеръ, лишь воплощенный въ новой іерархіи.

Сектантскій идеалъ будетъ осуществленъ клиромъ, а мірянамъ предоставляется по возможности приближаться къ нему.

[1]) Трёльчъ почему то не обратилъ на это никакого вниманія.

Элементъ индивидуализма и здѣсь однако очень замѣтенъ и играетъ бо́льшую роль, чѣмъ въ католической системѣ, принципіально не считающей евангельское совершенство необходимымъ условіемъ для клирика. Полномочія клирика, покоясь на личномъ его совершенствѣ, дѣлаются субъективно доступными всѣмъ, кто способенъ до него подняться. Мы нарочно выдвинули этотъ переходный типъ, такъ какъ именно онъ особенно близокъ вальденскому движенію.

Церковь, понимаемая и въ смыслѣ объективнаго благодатнаго института, и въ смыслѣ общины избранныхъ, можетъ мыслиться видимой и невидимой. Невидимая церковь въ первомъ смыслѣ— это церковь реформаціи XVI в., церковь Лютера и Кальвина. Идея всеобщаго священства разрушила видимую іерархію, но не уничтожила представленія о томъ, что вездѣ, гдѣ есть «Слово и Таинство», невидимо внѣшнимъ образомъ, но все же существуетъ церковь, охватывающая своими благодатными силами всѣхъ, кто входитъ въ ея составъ. Насколько подобная идея церкви вообще логически совмѣстима съ основными положеніями самого Лютера или Кальвина, насъ въ данной связи интересуетъ такъ же мало, какъ выше вопросъ о доказуемости Библіи, какъ абсолютно объективнаго критерія религіозной истины. Важенъ самъ по себѣ фактъ построенія идеи невидимой, но все же объективно существующей и обладающей благодатными силами церкви. Въ протестантскомъ богословіи эту церковь очень часто называютъ „мистическимъ тѣломъ Христа“ „corpus mysticum Christi“, тѣмъ самымъ обозначая и ея невидимость, и ея метафизическую объективную реальность [1]).

Невидимость церкви освобождаетъ личность отъ связанности абсолютнымъ внѣшнимъ авторитетомъ видимой іерархіи, но ограничиваетъ свободу личности введеніемъ ея въ распо-

[1]) См. статью Трёльча: Religiöser Individualismus und Kirche. Gesammelte Schriften. Band. II, p. 130 ssq.

рядокъ метафизическаго цѣлаго, внѣ котораго немыслимо достиженіе главной цѣли религіозной жизни, т. е. спасенія.

Въ сектантскомъ типѣ также возможно постулированіе идеи видимости и невидимости церкви въ зависимости отъ того, какъ понимать исполненіе евангельскаго закона «legis Christi». Если вниманіе сосредоточить на видимости внѣшняго исполненія евангельскихъ предписаній, то сектантская церковь совпадетъ съ видимою общиною, въ которой исполняется внѣшнимъ образомъ «lex Christi». Если же во внѣшнемъ исполненіи «legis Christi» видѣть лишь выраженіе внутренняго, духовнаго общенія съ Христомъ, причемъ само по себѣ это внѣшнее исполненіе не имѣетъ никакой цѣны, получается обратный результатъ, такъ какъ нѣтъ возможности съ полною увѣренностью констатировать внутреннее состояніе души человѣка. Въ первомъ случаѣ исполненіе «legis Christi» превращается въ накопленіе заслугъ—operum meritoriorum—во второмъ, оно является результатомъ глубоко внутренняго процесса религіознаго перерожденія на основѣ евангельскаго идеала. Такимъ образомъ мы можемъ установить 5 концепцій церкви, изъ коихъ первая, католическая, будетъ основной, а остальныя четыре формами преодолѣнія ея.

Во 1-хъ: Церковь видимая или одаренная благодатными силами іерархія.

Во 2-хъ: Церковь объективно существующая, какъ благодатный институтъ, но невидимая, иначе «corpus mysticum Christi».

Въ 3-хъ: Церковь—видимая, воплощенная въ клирѣ, дѣйствительно живущемъ согласно закону Христа.

Въ 4-хъ: Церковь—видимая община избранниковъ, ведущихъ жизнь по евангельскому закону, но лишенная характера благодатнаго института.

Въ 5-хъ: Церковь—невидимая община избранниковъ, возрожденныхъ внутренне на почвѣ евангельскаго идеала.

Вторая концепція преодолѣваетъ католическую идею церкви утвержденіемъ невидимости ея и разрушеніемъ господства ви-

димой іерархіи. третья концепція подрываетъ это господство клира-іерархіи требованіемъ евангельской жизни, какъ основного рѣшающаго признака истиннаго клира, т. е. индивидуальнаго совершенства вмѣсто объективнаго признака посвященія въ санъ, которое только одно по ученію католической церкви сообщаетъ благодатныя силы, четвертая и пятая концепціи разрушая церковь, какъ объективно существующій благостный институтъ, превращаютъ ее въ видимую или невидимую сумму избранниковъ, достигшихъ индивидуальнаго совершенства. Послѣдняя концепція въ смыслѣ крайности индивидуалистическаго принципа очень близко подходитъ къ философско-мистическому растворенію идеи церкви, поскольку принципъ внутренняго перерожденія на почвѣ евангельскаго идеала легко можетъ быть представленъ, какъ форма мистическаго переживанія. Въ другихъ концепціяхъ индивидуализирующій принципъ проявляется не такъ ярко, но тоже съ достаточной ясностью. Вторая концепція упраздняетъ видимаго, полномочнаго посредника между Богомъ и отдѣльнымъ человѣкомъ, третья—личное совершенство ставитъ выше объективнаго таинства посвященія въ санъ, четвертая такъ же, какъ и пятая все сводитъ къ самодовлѣющему значенію индивидуума.

Такимъ образомъ анализъ разновидностей преодолѣнія идеи церкви, произведенный нами на матеріалѣ религіозно-церковной исторіи Западной Европы, снова открылъ передъ нами разнообразныя формы религіознаго индивидуализма.

Въ нашей схемѣ концепцій церкви получаетъ свое мѣсто и болѣе точное опредѣленіе принципъ всеобщаго священства, играющій такую видную роль въ исторіи западно-европейской церкви. Значеніе этого принципа обусловливается главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ въ корнѣ подрываетъ идею видимой благодатной іерархіи, но съ другой стороны, скорѣе укрѣпляетъ идею объективно существующей, хотя и невидимой, благодатной церкви (Anstaltskirche), поскольку въ понятіе «священства» входитъ представленіе объ обладаніи объективными

благодатными силами. Такимъ образомъ въ идеѣ всеобщаго священства нужно различать 2 признака: отрицательный—разрушающій видимую церковь-іерархію, и положительный—укрѣпляющій идею объективно существующей церкви. Идея всеобщаго священства вслѣдствіе указаннаго наиболѣе близко подходитъ ко второй изъ формулированныхъ нами концепцій церкви. Что до четвертой и пятой концепціи, типично сектантскихъ, то онѣ сближаются съ идеей всеобщаго священства лишь со стороны его отрицательнаго признака, именно, разрушенія видимой іерархіи, такъ какъ понятіе священства въ смыслѣ обладанія объективными благодатными силами по самому своему существу абсолютно неприложимо къ сектѣ, какъ мы ее опредѣлили выше. И наконецъ, 3-я концепція, отчасти приближается къ идеѣ всеобщаго священства тѣмъ, что открываетъ доступъ въ среду клира не столько на основаніи объективно совершаемой ординаціи, сколько въ силу личной, индивидуальной заслуги.

Идея всеобщаго священства въ принципѣ уравниваетъ всѣхъ въ смыслѣ обладанія благодатными силами, упраздняетъ іерархію и вмѣстѣ съ нею необходимаго посредника между Богомъ и человѣкомъ, метафизическимъ міромъ и индивидуумомъ.

Въ этомъ смыслѣ она безусловно усиливаетъ цѣнность отдѣльной индивидуальной личности и представляетъ собою одну изъ ярко выраженныхъ формъ религіознаго индивидуализма. Однако одновременно религіозная цѣнность личности не абсолютна, а обусловлена принадлежностью къ общему, къ объективной церкви. Поскольку же послѣдняя, какъ невидимый «corpus mysticum Christi», представляетъ объектъ метафизическій, мы можемъ сказать, что идея всеобщаго священства приводитъ къ соединенію реальнаго индивидуализма съ метафизическимъ универсализмомъ. Сектантская концепція церкви не допускаетъ метафизическаго универсализма, за исключеніемъ того случая, когда подъ вліяніемъ пантеистиче-

ской мистики она приходитъ къ представленію о раствореніи личности въ Богѣ, но тогда метафизически-универсальнымъ является уже не церковь, а само Божество. При этомъ нужно еще подчеркнуть, что пантеистическая идея растворенія личности въ Богѣ осложняется обратнымъ представленіемъ объ обожествленіи личности, поднимающемъ значеніе и цѣнность личности до крайняго предѣла.

Анализъ идеи всеобщаго священства насъ привелъ снова къ той же мысли, которую мы уже формулировали выше: сектантская концепція церкви (четвертая и пятая) въ смыслѣ напряженія индивидуалистическаго элемента заходитъ дальше, чѣмъ всѣ остальныя. При этомъ мы охотно соглашаемся съ Трёльчемъ противъ Келлера, что эта концепція вслѣдствіе своей крайней идеалистичности по своему существу непримирима съ развитіемъ земной культуры. Однако сейчасъ, въ разбираемой связи явленій, этотъ вопросъ не имѣетъ особеннаго значенія [1]). Ниже мы къ нему вернемся съ другой точки зрѣнія. Въ заключеніе считаю не лишнимъ еще разъ подчеркнуть, что установленныя выше 5 основныхъ концепцій церкви, представляя собою главныя формы, въ которыя отливалось представленіе о церкви, въ реальной жизни лишь крайне рѣдко осуществлялись въ абсолютной чистотѣ. Когда, поэтому, мы то или иное явленіе религіозной жизни относимъ къ одному изъ указанныхъ типовъ, это лишь означаетъ, что въ данномъ явленіи наблюдается болѣе рѣшительный уклонъ именно въ сторону этого типа.

5.

Всѣ разсмотрѣнныя нами выше формы переоцѣнки и пересмотра объективной религіи въ своемъ корнѣ выростаютъ на

[1]) Troeltsch: Die Sociallehren etc. pag. 361. прим. Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien Глава II и III passim.

основномъ моментѣ напряженія, всегда существующаго между объективной и субъективной религіей.

Поскольку же эти формы раскрыли передъ нами несомнѣнное усиленіе личнаго элемента, мы можемъ сказать, что религіозный индивидуализмъ есть не что иное, какъ развитіе субъективной религіи въ видѣ пересмотра и переоцѣнки элементовъ объективной религіи (догмы, системы благочестія, идеи церкви). Развитіе это абсолютно неизбѣжно и необходимо, такъ какъ субъективная религія въ качествѣ одной изъ сторонъ духовной жизни вообще не можетъ не остаться неизмѣнной, а подпадаетъ всѣмъ тѣмъ перемѣнамъ которымъ подвержена духовная жизнь въ ея цѣломъ. Конечно, результаты пересмотра и переоцѣнки элементовъ внѣшней религіи могутъ быть весьма разнообразны и привести иногда не къ отрицанію, полному или частичному, этихъ элементовъ, а къ ихъ утвержденію, т. е. къ утвержденію господства въ религіозной жизни той церкви, которая считаетъ охрану этихъ элементовъ своею священною обязанностью. Происходитъ это обыкновенно такимъ образомъ, что церковь нейтрализуетъ въ себѣ самой тѣ мотивы субъективной религіи, которые были психологическимъ корнемъ самой потребности пересмотра и переоцѣнки. Достигается это или расширеніемъ идеала благочестія, или развитіемъ художественныхъ и поэтическихъ элементовъ ученія и культа, или углубленіемъ мистическихъ порывовъ, или чѣмъ нибудь другимъ. Самымъ интереснымъ примѣромъ подобной нейтрализаціи было использованіе церковью францисканскаго движенія, дѣйствительно вдохнувшаго въ церковь новую жизнь своимъ апостольствомъ, раньше характернымъ лишь для еретическихъ движеній. Но какъ разъ этотъ примѣръ говоритъ еще и о другомъ, а именно, о томъ, что нейтрализуясь въ церкви, новые элементы религіозной психологіи теряютъ очень много въ своей свѣжести и элементарной непосредственности. Новое вино, вливаясь въ старые мѣха, принимаетъ вкусъ стараго вина. Вотъ почему между церковью и нейтрализованнымъ

новымъ религіознымъ движеніемъ очень легко можетъ возникнуть противорѣчіе, которое вгонитъ часть представителей этого движенія въ ересь, какъ это и показываетъ судьба францисканскаго ордена. Другими словами, по силѣ религіозныхъ переживаній движеніе, даже въ концѣ концовъ приведшее къ укрѣпленію старой системы объективной религіи, часто вполнѣ заслуживаетъ быть отнесеннымъ къ явленіямъ религіознаго индивидуализма. Однако, утвержденіе старой системы объективной религіи все же подчиняетъ субъективную религію прежнему внѣшнему авторитету, господство церкви надъ личностью останется въ полной силѣ. Вотъ почему къ явленіямъ религіознаго индивидуализма въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова слѣдуетъ относить лишь тѣ попытки переоцѣнки и пересмотра объективной религіи, которыя влекутъ за собою болѣе или менѣе крупное видоизмѣненіе въ ней, въ догмѣ, строѣ благочестія и пониманіи самой церкви. При этомъ опять таки можетъ случиться, что въ концѣ концовъ вмѣсто старой церкви утвердится какая нибудь другая столь же властная и нетерпимая, но самый фактъ этой смѣны все же подрываетъ неизбѣжно убѣжденіе въ незыблемости церкви, а поэтому и дѣйствуетъ освобождающимъ образомъ. Все разнообразіе результатовъ стоитъ въ зависимости отъ тѣхъ общихъ культурно-историческихъ условій, среди которыхъ совершается эволюція духовной жизни вообще и субъективной религіи въ частности. Даже апріорно признавая внутреннее единство и самостоятельность религіозныхъ движеній, невозможно все же отрицать вліянія на нихъ національныхъ, политическихъ, соціально-экономическихъ факторовъ, вообще всего того, что входитъ въ понятіе мірской, свѣтской культуры.

Объективная религія и охраняющая ее церковь могутъ оказаться или въ противорѣчіи или въ гармоніи съ національными, политическими и соціальными условіями жизни даннаго народа, а въ связи съ этимъ и запросы субъективной религіи получатъ уклонъ или въ сторону примиренія или разрыва

съ традиціонною церковью. Сами по себѣ однако эти запросы субъективной религіи никоимъ образомъ нельзя считать лишь отраженіемъ въ религіозной сферѣ національныхъ, политическихъ или соціальныхъ мотивовъ, они могутъ выростать такъ сказать изнутри, изъ чисто религіозныхъ потребностей и желаній. Углубленное и развитое религіозное чувство можетъ увлечься идеаломъ, указаннымъ въ первоисточникахъ религіозной истины, признаваемыхъ самою традиціонною церковью, причемъ этотъ идеалъ можетъ оказаться совершенно лишеннымъ національныхъ особенностей. Съ точки зрѣнія этого идеала затѣмъ и совершается переоцѣнка объективной религіи, и при этомъ все не соотвѣтствующее или противорѣчащее идеалу ощущается, какъ порча религіи и истинной церкви.

Тамъ, гдѣ переоцѣнка объективной религіи совершается въ силу увлеченія религіознымъ идеаломъ, мы можемъ говорить о религіозномъ индивидуализмѣ въ его особенно характерномъ и чистомъ видѣ. Чѣмъ ближе связь этой переоцѣнки съ національными, политическими, соціальными, научными, художественными и т. п. интересами, тѣмъ болѣе затемняется и искажается въ своемъ существѣ религіозный индивидуализмъ, съ другой стороны, именно соотвѣтствіе подобной переоцѣнки съ національными, политическими, соціальными, духовными и т. п. интересами, созрѣвшими въ данномъ народѣ, обезпечиваетъ ей успѣхъ въ смыслѣ конкретнаго видоизмѣненія формъ объективной религіи. Необходимымъ условіемъ этого соотвѣтствія является требованіе, что-бы въ самомъ религіозномъ идеалѣ, положенномъ въ основу переоцѣнки объективной религіи, не содержалось элементовъ, непримиримыхъ или трудно примиримыхъ съ свободнымъ развитіемъ свѣтской культуры въ ея главнѣйшихъ проявленіяхъ: въ государствѣ, строѣ соціальныхъ отношеній, способахъ хозяйственной дѣятельности, наукѣ, искусствѣ, и т. п. Религіозное движеніе, удовлетворяющее этому условію, можетъ всегда расчитывать на поддержку со стороны указанныхъ культурныхъ силъ, а поэтому и на успѣхъ, по

съ другой стороны, оно само подпадаетъ опасности быть использовано ими въ ихъ собственныхъ интересахъ и цѣляхъ, часто не имѣющихъ ничего общаго съ религіей и ея запросами. Въ связи съ этимъ религіозный идеалъ отступаетъ нерѣдко совершенно на заднiй планъ, конкретное видоизмѣненіе формъ объективной религіи происходитъ подъ непосредственнымъ давленіемъ постороннихъ религіи интересовъ, а религіозный идеалъ служитъ лишь внѣшнимъ прикрытіемъ и официальнымъ оправданіемъ этой работы. Чистота религіознаго движенія, направленнаго на переоцѣнку объективной религіи, и проявляющагося въ немъ религіознаго индивидуализма окажется такимъ образомъ обратно пропорціональной согласованности съ требованіями свѣтской культуры. Чѣмъ больше это соотвѣтствіе, тѣмъ менѣе религіозное движеніе способно сохранить въ чистотѣ и неослабленной силѣ свой исходный религіозный идеалъ и наоборотъ. Высшимъ предѣломъ религіознаго индивидуализма является не только отрицаніе всего традиціоннаго религіозно-церковнаго аппарата, но и утвержденіе своего новаго религіознаго идеала въ противорѣчіи съ запросами и требованіями развивающейся земной культуры. Мы особенно подчеркиваемъ это отношеніе религіознаго индивидуализма и интересовъ земной, свѣтской культуры въ виду несомнѣнно существующей у насъ склонности привѣтствовать развитіе индивидуализма въ области религіи, какъ нѣчто безусловно цѣнное и чуть ли не содѣйствующее свободному росту и расцвѣту именно свѣтскихъ интересовъ. Стоитъ лишь вспомнить, какъ выдвигаютъ принципъ индивидуализма при оцѣнкѣ культурнаго значенія реформаціи.

Если вообще во всякомъ индивидуализмѣ, доведенномъ до крайняго предѣла, кроется несомнѣнная опасность для культуры, ибо нѣтъ культуры безъ подчиненія единичнаго цѣлому, то тѣмъ болѣе въ религіозномъ индивидуализмѣ, оріентированномъ христіанскими идеалами, въ которыхъ никто не станетъ отрицать огромной роли антитезы Бога и міра, Неба и земли,

антитезы, во всякомъ случаѣ трудно примиримой съ положительнымъ признаніемъ мірскихъ цѣнностей. То, что въ другихъ условіяхъ представляется, лишь какъ крайность индивидуализма, здѣсь вырастаетъ, какъ непосредственное и неизбѣжное слѣдствіе самого религіознаго идеала. Не даромъ съ самаго начала исторіи христіанства противоположеніе Бога и міра давало себя чувствовать съ растущей силою. Средневѣковая церковь и ея богословская мысль старались преодолѣть это противоположеніе, вводя всю совокупность мірскихъ интересовъ въ распорядокъ своихъ благодатныхъ силъ, подчиняя ихъ своей власти, но обезпечивая имъ принціпіально признанное право на существованіе. Религіозные идеалисты, сектанты-еретики старались рѣшить ту же проблему, отвергая земную культуру или побѣждая ея требованія и соблазны силою личнаго нравственнаго совершенствованія. Абсолютная мірская незаинтересованность и чистота ихъ религіозныхъ исканій, часто выгодно отличающія ихъ отъ опутанной мірскими интересами церкви, производятъ увлекательное впечатлѣніе, но отводятъ ихъ въ сторону отъ міра и его культурной эволюціи [1]).

Развитіе религіознаго индивидуализма представилось намъ какъ необходимое и неизбѣжное слѣдствіе роста субъективной религіи, который въ свою очередь порождался напряженіемъ между субъективной и объективной религіей. Съ этой точки зрѣнія фактъ испорченности объективной религіи и охраняющей ее церкви играетъ лишь вспомогательную въ развитіи религіознаго индивидуализма роль, а никоимъ образомъ не является его первопричиной. Вѣдь само понятіе «порчи» церкви часто развивается лишь на основѣ проникновенія тѣмъ или инымъ идеаломъ, несоотвѣтствія или противорѣчія съ которымъ и будутъ характеризоваться, какъ порча. Поэтому и нѣтъ общаго, для всѣхъ обязательнаго и всѣми признаннаго

[1]) Вопросъ о «некультурности» секты и «культурности» церкви подробно разсмотрѣнъ у Трельча — Soziallehren etc. p. 423—424 и у Wernle — Renaissance und Reformation.

содержанія понятія «порчи». Для католика порчей будетъ одно, для сектанта другое, для реформатора, типа Лютера, третье. Не порча въ смыслѣ какого то объективно и несомнѣнно установленнаго явленія порождаетъ волненіе и напряженіе субъективной религіи, а углубленныя въ процессѣ неизбѣжнаго развитія переживанія субъективной религіи заставляютъ ощущать тѣ или иныя явленія объективной религіи, какъ признаки ея испорченности, и лишь затѣмъ подбираніе подобныхъ признаковъ, производимое чаще всего для оправданія полемическаго выступленія противъ церкви, охраняющей объективную религію, приводитъ къ усиленію критической, переоцѣнивающей работы субъективной религіи. Здѣсь, однако необходима оговорка: когда мы говоримъ о невозможности объективно установить понятіе «порчи» церкви, мы, конечно, не имѣемъ въ виду такія явленія, которыя въ данное время и въ данномъ народѣ, а можетъ быть и всегда, признаются безнравственными въ общемъ смыслѣ, напр. блудъ, пьянство, жестокость, убійство. Подобныя явленія, проникая въ большомъ количествѣ въ среду клира безусловно могутъ пробудить сомнѣнія и соблазнъ среди вѣрующихъ и дать первый толчокъ къ развитію критическаго отношенія къ системѣ объективной религіи. Однако въ существѣ дѣла это явленія не церковной порчи въ собственномъ смыслѣ слова, а порчи общественныхъ нравовъ вообще, отражающейся и на представителяхъ церкви. Конечно, еретики охотно пользовались этимъ матерьяломъ, гдѣ только представлялась возможность, для дискредитированія церкви, однако съ одной стороны, этимъ обвиненіямъ нельзя придавать слишкомъ большого значенія вслѣдствіе того, что они всегда полемически преувеличены, а съ другой, въ осужденіи этихъ явленій еретики сходились съ церковниками, перфектъ-катаръ съ католическимъ святымъ. Если бы еретикъ, говоря о «порчѣ» церкви, ограничился лишь указанными явленіями, онъ не встрѣтилъ бы возраженія со стороны церковника, поскольку эти явленія были бы

установлены. Но въ томъ то и дѣло, что для еретика всѣ эти явленія были лишь результатомъ церковной порчи въ узкомъ смыслѣ, т. е. напр. того факта, что церковь владѣетъ имуществомъ, пользуется правами юрисдикціи, освящаетъ казни и допускаетъ войны, признаетъ таинствомъ бракъ, допускаетъ молитвы за усопшихъ, культъ святыхъ, почитаніе иконъ и т. д., т. е. вещи, которыя могутъ быть объявлены признаками порчи лишь съ заранѣе предвзятой, условно-субъективной точки зрѣнія. По отношенію къ этой категоріи явленій, входящихъ въ понятіе порчи, мы поддерживаемъ въ полной мѣрѣ нашъ тезисъ о невозможности ихъ объективной фиксаціи.



Установленіе подобнаго понятія церковной порчи въ узкомъ смыслѣ слова представляетъ собою результатъ проникновенія субъективной религіи абсолютнымъ идеаломъ, которому приписывается исключительная истинность, не допускающая никакихъ другихъ и не знающая компромисса. Не стоитъ конечно еще особо говорить о томъ, что въ рамкахъ западно-европейской исторіи источникомъ этого абсолютнаго идеала было главнымъ образомъ Евангеліе.

Абсолютность и претензія на исключительную истинность религіознаго идеала приводила къ тому, что признавался лишь одинъ единственный путь къ спасенію, т. е. къ достиженію цѣли религіозной жизни Сектанты и еретики такъ же отрицали возможность спасенія внѣ ихъ секты, какъ католическая церковь внѣ своего лона.

Сила религіознаго идеала, сокрушавшая авторитетъ традиціонной объективной религіи, упразднявшая необходимость церкви-клира и всякаго посредничества между Богомъ и человѣкомъ, превращавшая спасеніе человѣка въ дѣло одного его личнаго нравственнаго совершенствованія, сила этого идеала покоилась именно на его абсолютности, а поэтому вновь подчиняла религіозную жизнь только что освобожденнаго отъ традиціонной объективной религіи индивидуума новымъ объективно обязательнымъ религіознымъ идеямъ. Лишь тамъ, гдѣ

люди доходили до признанія неизбѣжной условности всѣхъ элементовъ объективной религіи, всякой формулировки запросовъ субъективной религіи въ абсолютныхъ принципахъ и требованіяхъ лишь тамъ, гдѣ преодолѣвалось притязаніе на абсолютную истинность, свобода индивидуальной религіи не подвергалась новымъ ограниченіямъ. Но одновременно съ этимъ религія теряла организующую силу, превращалась въ дѣло особенно развитыхъ въ религіозномъ отношеніи личностей, а поэтому лишалась способности произвести конкретное преобразованіе въ традиціонномъ строѣ догмы, системы благочестія и церкви.

Мистики или вообще крайніе индивидуалисты никогда еще не были реформаторами. Возможность реформаціи всегда покупается цѣною признанія абсолютнаго значенія хотя бы минимальнаго количества элементовъ объективной религіи.

Мы можемъ подвести итогъ. Мы изошли изъ антитезы субъективной и объективной религіи, какъ 2-хъ полюсовъ всякой исторической религіи. Развитіе первой изъ нихъ, совершающееся съ неизбѣжностью въ общемъ развитіи культурной жизни, приводитъ къ пересмотру и переоцѣнкѣ элементовъ второй. Мотивами этого пересмотра можетъ быть чисто религіозный принципъ, напримѣръ увлеченіе опредѣленнымъ религіознымъ идеаломъ, или его комбинація съ запросами, вытекающими изъ общекультурныхъ интересовъ политическаго, соціальнаго, экономическаго, научнаго, художественнаго характера. Въ результатѣ можетъ получиться или утвержденіе старой системы объективной религіи или ея преобразованіе, частичное или полное, вплоть до принципіальнаго отрицанія какой бы то ни было внѣшней формулировки субъективной религіи. Тамъ, гдѣ чисто религіозный мотивъ выступаетъ особенно ярко, мало соединяясь съ интересами мірской культуры, и одновременно приводитъ къ большему или меньшему преобразованію объективной религіи, мы говоримъ о религіозномъ индивидуализмѣ въ собственномъ смыслѣ слова. По-

скольку, однако, и пересмотръ, кончающійся утвержденіемъ старой системы, все же строится на усиленныхъ переживаніяхъ субъективной религіи, мы и его можемъ отнести къ проявленіямъ религіознаго индивидуализма.

Формы и степени развитія этого индивидуализма многочисленны и разнообразны. Подвести ихъ подъ одну формулу нѣтъ никакой возможности. Можно лишь установить ихъ общую тенденцію, ведущую къ передвиженію центра тяжести религіи на внутреннее переживаніе и къ освобожденію субъективной религіи отъ абсолютныхъ и несомнѣнныхъ внѣшнихъ формъ, путемъ ихъ редукціи. Редукція же совершается подъ аспектомъ условности или подъ аспектомъ отбора истинныхъ элементовъ объективной религіи отъ ложныхъ, а еще чаще подъ тѣмъ и другимъ. Тамъ, гдѣ редукція приводитъ къ отрицанію видимости и объективнаго характера церкви, какъ благодатнаго института, и одновременно всѣ догматическія формулы и формы внѣшняго благочестія объявляются условными, лишенными абсолютнаго значенія, гдѣ даже не остается хотя бы минимума основныхъ, незыблемыхъ догматическихъ понятій, религіозный индивидуализмъ достигаетъ своего предѣла. Обратною крайностью является оживленіе старой догмы, стараго строя благочестія и старой идеи и системы церкви силою новаго религіознаго чувства. Сила этого чувства въ обоихъ случаяхъ можетъ быть одинакова, но результаты окажутся противоположными. Между этими двумя полюсами располагается великое множество разнообразныхъ возможностей, возникающихъ изъ самыхъ различныхъ комбинацій переоцѣнки догмы, внѣшняго благочестія и идеи церкви, переоцѣнки, отливающейся въ выше установленныхъ основныхъ формахъ.

Наша задача и заключается въ томъ, чтобы опредѣлить во 1-хъ, формы и степень развитія религіознаго индивидуализма въ вальденствѣ, а во вторыхъ, указать имъ мѣсто въ общей эволюціи средневѣковаго католицизма въ Западной Европѣ.

6.

Хронологическія рамки матерьяла, которымъ необходимо воспользоваться для разрѣшенія первой изъ указанныхъ задачъ, опредѣляются тѣмъ моментомъ, когда вальденство подпало вліянію идей Джона Виклифа, т. е. концомъ XIV-го и началомъ XV-го вѣка. Конечно, во многихъ отношеніяхъ Виклифъ лишь углубилъ и точнѣе выразилъ то, что уже бродило и высказывалось въ вальденствѣ, однако такъ какъ нѣтъ буквально никакихъ данныхъ, которыя бы говорили о его зависимости отъ вальденства [1]), было бы весьма неосторожно засчитывать вальденству, какъ таковому, то, что въ немъ появляется подъ вліяніемъ ясныхъ и богословски и научно формулированныхъ идей англійскаго реформатора. Такъ, напр., въ вальденско-таборитской средѣ XV-го вѣка мы несомнѣнно встрѣчаемъ идею всеобщаго священства, которую весьма легко было вывести изъ ученія Виклифа о невидимой церкви,—общины предопредѣленныхъ къ спасенію, однако на основаніи этого факта, мы не имѣемъ еще ни малѣйшаго права приписывать эту идею вальденству, какъ таковому. Такимъ образомъ самые поздніе источники, которыми мы можемъ пользоваться не должны выходить за предѣлы первыхъ годовъ XV-го вѣка. Вальденская ересь, какъ извѣстно, возникла въ концѣ XII-го вѣка. Мы имѣемъ, слѣдовательно, передъ собою двухсотлѣтній съ небольшимъ періодъ развитія этой ереси. Естественно, что въ теченіе указаннаго времени она подверглась измѣненіямъ, поэтому на обязанности историка лежитъ различать всѣ приводимыя имъ свѣдѣнія по времени и затѣмъ подвергать анализу вопросъ, насколько болѣе позднія свѣдѣнія даютъ матерьялъ, говорящій о логическомъ развитіи основ-

[1]) Кромѣ сходства и совпаденія многихъ требованій, которыя однако можно объяснить и иначе.

ныхъ признаковъ вальденскаго движенія, или сообщаютъ данныя чисто случайнаго и мѣстнаго характера.

Съ этой точки зрѣнія и представляется въ высшей степени важнымъ опредѣлить характеръ и составъ вальденской общины въ первое время ея существованія, приблизительно до эпохи знаменитаго «рескрипта ересіарховъ». Затѣмъ уже слѣдуетъ перейти къ вопросу о пересмотрѣ вальденсами на основаніи ихъ новаго идеала элементовъ объективной религіи, т. е. понятія церкви въ связи съ проблемою всеобщаго священства и системы благочестія. Что касается догмы, то въ сущности нельзя говорить о вальденской догматикѣ. Изъ догматовъ католической церкви вальденсы касались лишь тѣхъ, которые непосредственно и теснѣйшимъ образомъ связывались съ системой благочестія.

Вторая задача, поставленная нами, требуетъ разсмотрѣнія отношенія вальденсовъ къ реформаціи. Реформація несомнѣнно представляетъ собою самый крупный фактъ церковно-религіозной исторіи Западной Европы. Все равно, видѣть ли въ ней вмѣстѣ съ Трёльчемъ лишь завершеніе средневѣковаго развитія, или вмѣстѣ съ Гарнакомъ начало новой эпохи [1]), она и въ томъ, и въ другомъ случаѣ остается для историка движеніемъ, не только окончательно разбившимъ церковное единство Западной Европы, но сдѣлавшимъ этотъ расколъ однимъ изъ самыхъ важныхъ факторовъ послѣдующаго историческаго развитія вообще.

Реформація поэтому невольно рисуется какъ кульминаціонная точка предшествующаго историческаго процесса, поскольку въ немъ мы встрѣчаемъ попытки церковно-религіозной реформы. Всѣ эти болѣе раннія попытки попадаютъ подъ аспектъ вопроса, насколько онѣ подготовили реформацію и заслуживаютъ названія ея предшественниковъ. Положительное или отрицательное рѣшеніе этой проблемы отразится неиз-

[1]) Harnack: Dogmengeschichte. 4-е изданіе III, 690—691.

бѣжно и на оцѣнкѣ историческаго значенія изучаемаго явленія. Однако самый отвѣтъ возможенъ лишь тогда, когда будетъ выяснено, что понимать подъ «реформаціей», въ чемъ видѣть ея сущность и какой смыслъ влагать въ само слово «предшественникъ». Этому вопросу и будетъ посвящено заключеніе нашего труда.

Оцѣненная съ точки зрѣнія преодолѣнія объективной религіи въ формахъ религіознаго индивидуализма и съ точки зрѣнія своего отношенія къ величайшему событію въ исторіи этого преодолѣнія, вальденская ересь предстанетъ передъ нами въ той исторической перспективѣ, которая дастъ возможность подойти и къ опредѣленію ея исторической роли.

ГЛАВА I.

Составъ и характеръ вальденской общины.

1.

Въ вопросѣ о характерѣ и составѣ вальденской общины между учеными не достигнуто полнаго согласія. Одно изъ расхожденій касается характера и основной идеи первоначальной общины, основанной Вальдомъ; одни, какъ напр., Мюллеръ, напираютъ на апостольство вальденскаго братства, проявляющееся въ бѣдной жизни и проповѣди [1]), другіе же, наприм., Комба, указываютъ на обращеніе къ Библіи, какъ на наиболѣе существенный для первоначальнаго вальденскаго братства признакъ [2]).

Во всемъ этомъ разногласіи царитъ по нашему глубокому убѣжденію какое-то недоразумѣніе. Вѣдь никто не станетъ отрицать, что Вальдъ хотѣлъ идти по стопамъ апостоловъ, а въ

---

[1]) Müller—Die Waldenser und ihre eizelnen Gruppen p. 7, 57, 74. 98. Близко къ Мюллеру стоятъ Tocco и Dieckhoff, съ тѣмъ лишь различіемъ, что Tocco подчеркиваетъ спеціально добровольную бѣдность вальденсовъ, а Dieckhoff ихъ проповѣдническую дѣятельность. Dieckhoff — Die Waldenser im Mittelalter, pag. 169. Tocco—Storia del eresia nel medio evo. 1884, p. 167, прим. 3.

[2]) Comba — Histoire des Vaudois, Paris 1901, pag. 206. Въ своемъ болѣе раннемъ трудѣ I nostri protostanti, 1895, Комба тоже полагалъ, что главною идеею Вальда была свободная проповѣдь, однако онъ отрицалъ тотъ монашескій характеръ, который Мюллеръ склоненъ приписать первоначальному братству Вальда о. с. I, 233, прим. 2. Библицизмъ вальденсовъ подчеркиваетъ и Ochsenbein: Der Inquisitionsprocess wider die Waldesier zu Freiburg im Jahre 1430, Bern 1881, pag. 33.

апостольствѣ заключается и бѣдность и проповѣдь слова Божьяго, почерпнутаго изъ Св. Писанія: вѣдь само обращеніе Вальда было результатомъ ревностнаго чтенія Евангелія [1]. Какой изъ этихъ трехъ элементовъ наиболѣе характеренъ для Вальда и его первыхъ друзей, совершенно невозможно установить. Во-первыхъ, всѣ эти элементы по своему существу абсолютно нераздѣлимы, а во-вторыхъ, въ источникахъ всѣ три засвидѣтельствованы достаточно полно. Думается, что подчеркиванье одного изъ нихъ диктуется предвзятою точкою зрѣнія, иногда не вполнѣ сознательной. Такъ, напр., апостольство и нищета выдвигаются тѣми, кто склоненъ сближать вальденсовъ съ монахами аскетами.

Но объединяя основные признаки первоначальнаго братства словомъ «апостольство», совершенно невозможно характеризовать это апостольство далѣе, какъ «аскетическое», сближая его съ монашескимъ аскетизмомъ. А именно это и склоненъ дѣлать Мюллеръ, утверждая, что вальденсы не дали ничего новаго въ смыслѣ установленія новаго идеала жизни, а до Мюллера не менѣе рѣзко и ясно Дикгофъ [2]).

[1]) Изъ трехъ дошедшихъ до насъ разсказовъ объ обращеніи Вальда, т. е. Лаонскаго анонима (M. M. Germ. H. SS. 26, p. 447—448), Пассаускаго анонима (Maxima Bibl. Patr. XXV, 264 G. H.) и Стефана Борбонскаго (Editio Lecoy de la Marche — Paris, 1877, pag. 291 — 293), лишь послѣдній покоится на свѣдѣніяхъ, сообщенныхъ Стефану лицами, лично знавшими Вальда—священникомъ Бернардомъ Идромъ и клирикомъ Стефаномъ изъ Анза (?); оба они пользовались извѣстностью, первый по своей дружбѣ съ доминиканцами, второй — по необыкновеннымъ обстоятельствамъ своей смерти (паденіе съ балкона). Сообщеніе ихъ еще подтверждалось показаніями вальденскихъ старѣйшинъ (plures priores eorum). Затѣмъ весь разсказъ совершенно лишенъ анекдотическаго элемента, который сильно замѣтенъ у Лаонскаго анонима. Вотъ почему Стефанъ заслуживаетъ безусловнаго предпочтенія, какъ источникъ для опредѣленія характера обращенія Вальда.

[2]) Müller—o. c. p. 132, Dieckhoff—o. c. p. 206 sq. У Бемера въ его статьѣ въ R. E. 3-ье изд. XX, 801,11, мнѣніе Мюллера передается такъ, будто Вальдъ основалъ „аскетическое товарищество проповѣдниковъ“ (asketische Predigergenossenschaft).

И Мюллеръ и Дикгофъ совершенно упустили изъ виду, что между монашескимъ аскетизмомъ и аскетизмомъ, вытекающимъ изъ идеала апостольской жизни въ бѣдности и странствованіяхъ, огромная психологическая разница. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ исполненіе болѣе или менѣе предусмотрѣнныхъ уставомъ упражненій, уставность которыхъ почти совершенно лишаетъ возможности проявленія индивидуальнаго начала. Тамъ, гдѣ это начало проявляется, дѣло ограничивается лишь умноженіемъ и усиленіемъ аскетическихъ упражненій, и сама эволюція монастырскихъ уставовъ, свидѣтельствуя съ одной стороны о постоянной живости религіозныхъ запросовъ, съ другой, приводитъ лишь къ однообразному усиленію и умноженію старыхъ аскетическихъ формъ жизни—постовъ, бичеваній, накопленія молитвъ, ограниченія сна и т. д. [1]).

Во-второмъ случаѣ передъ нами нѣчто иное—мѣсто исполненія предписанныхъ упражненій занимаетъ подражаніе живому примѣру живыхъ людей, открывающее широкое поле для индивидуализаціи и поэтизаціи аскетическаго принципа. Особенно бродячесть, связанная неразрывно съ евангельскимъ аскетизмомъ, вводя аскета въ постоянное общеніе съ людьми и природою, усиливаетъ гибкость самаго идеала и его приспособляемость къ индивидуальнымъ особенностямъ. Конечно, и евангельскій аскетизмъ въ теченіе своей эволюціи подвергается схематизаціи и уставному закрѣпленію, но никогда въ такой степени, какъ монашескій аскетизмъ предшествующей эпохи. Я бы указалъ въ видѣ примѣра на тотъ фактъ, что ни въ одной изъ евангельскихъ сектъ посты или чтеніе обязательныхъ молитвъ или псалмовъ въ опредѣленное время не занимаютъ такого мѣста, какъ въ любомъ монастырѣ. Тамъ же, гдѣ

[1]) См. по этому поводу книгу Zöckler'a—Askese und Mönchtum, 2-е изданіе 1897, Band II C, I, II, passim. Все, что собрано авторомъ въ смыслѣ исторіи монашества и развитія уставовъ, производитъ абсолютно монотонное впечатлѣніе повторенія однихъ тѣхъ же формъ и обязательствъ.

евангельскій аскетизмъ подчиняется формамъ, заимствованнымъ у монашескаго аскетизма, какъ, напр., въ францисканскомъ орденѣ, это вызываетъ протесты со стороны тѣхъ, кто особенно близокъ по духу самому Св. Франциску.

Выражаясь иначе, все, что отзываетъ упражненіемъ, повторяемымъ всегда и вездѣ, а потому обезличивающимъ формы аскетической жизни, противно духу евангельскаго аскетизма. Гибкость и приспособляемость его къ личнымъ качествамъ особенно ярко выступаетъ на примѣрѣ Франциска Ассизскаго.

Мы значительно меньше знаемъ о Вальдѣ, но все же въ источникахъ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на то, что бы его идеалъ бѣдности и мотивація его дѣятельности въ чемъ-либо существенномъ отличались отъ францисканскаго типа; самый достовѣрный, какъ мы видѣли выше, разсказъ о его обращеніи, принадлежащій Стефану Борбонскому, рисуетъ дѣло именно такъ, что переворотъ въ его душѣ совершился подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ, полученнымъ отъ живого примѣра Христа и апостоловъ, впечатлѣніемъ, почерпнутымъ изъ чтенія Евангелія [1]).

[1]) Lecoy de la Marche, pag. 291 — 293. Попытки Гаусрата и Карсавина провести какую-то рѣзкую грань между психологіей Вальда и Франциска отличаются совершенно произвольнымъ характеромъ и не имѣютъ ни малѣйшей опоры въ источникахъ. Карсавинъ: Очерки религіозной жизни въ Италіи XII—XIII вѣка p. 299 ssq. Hausrath: Weltverbesserer im Mittelalter III, 98, 118—119. Въ обратную крайность впалъ Vedder: Origin and early teachings of the Valdenses etc. Americ. J. of Theol. p. 479. Различіе монашескаго аскетизма отъ евангельскаго прекрасно подчеркнулъ Harnack въ своей Dogmengeschichte, III, 432. Еще подробнѣе оно развито у Трельча, который указываетъ на героическій характеръ монашескаго аскетизма, предполагающій его необязательность для большинства другихъ людей, и на аскетизмъ сектъ вальденскаго типа, исполнимый каждымъ и отъ каждаго требуемый. Въ другомъ мѣстѣ Трельчъ предостерегаетъ отъ смѣшенія разныхъ типовъ аскетизма и отъ манеры относить къ католическо-средневѣковымъ явленіямъ того или иного движенія только потому, что въ немъ силенъ элементъ аскетизма. Troeltsch: Die Sociallehren der cristlichen Kirchen und Gruppen, pag. 362—363, 374. 375 прим. и 376. 377.

Смѣшеніе разнообразныхъ типовъ аскетизма не единственная ошибка принципіальнаго характера, затемняющая пониманіе существа вальденства. Не меньшую, если не большую путаницу вноситъ весьма распространенное среди протестантскихъ ученыхъ обыкновеніе относить вальденское движеніе къ чисто католическому средневѣковью только потому, что въ немъ силенъ аскетическій духъ [1]).

Вѣдь въ самой своей общей формѣ аскетизмъ можетъ быть опредѣленъ, какъ философски или религіозно мотивированный отказъ отъ земныхъ удобствъ, утѣхъ и вообще земныхъ интересовъ, не абсолютно необходимыхъ для поддержанія жизни, и какъ добровольное причиненіе себѣ страданій ради достиженія религіозной цѣли. Однако, именно въ этомъ смыслѣ аскетизмъ не является специфическою чертою ни католическаго средневѣковья, ни какой-либо другой эпохи, а внѣисторическимъ явленіемъ, наблюдаемымъ во всѣ времена и у всѣхъ народовъ въ моменты напряженія религіозной жизни [2]). Аскетизмъ столь же мало специфическій признакъ средневѣковья, какъ и мистицизмъ. Что же касается въ частности аскетизма вальденскаго и францисканскаго типа, то пожалуй его лучше назвать «евангелизмомъ», а евангелизмъ, столь же свойственъ первымъ христіанскимъ общинамъ, какъ и религіозному энтузіазму нѣкоторыхъ протестантскихъ сектъ нашего времени.

[1]) Troeltsch: o. c. 374—375 прим.

[2]) Cp. Zöckler o. o. p. 3: „Die Askese ist etwas gemeinmenschliches, sie durchdringt, als ein bald schwächer, bald stärker auftretendes Jngrediens alle Religionen und religiösen Kulturen“. Я не касаясь вопроса, широко разсмотрѣннаго Трельчемъ, поскольку вообще аскетизмъ, въ смыслѣ полнаго отрицанія міра, является, если не специфической, то, по крайней мѣрѣ, наиболѣе характерною чертою католическаго міровоззрѣнія. Трельчъ отрицаетъ и второе, усматривая въ средневѣковомъ католицизмѣ тенденцію, сознательно стремящуюся примирить требованія аскетизма и земной культуры въ системѣ, заключающей въ себѣ разныя ступени въ смыслѣ нравственныхъ требованій, но освященныхъ благодатною силою церкви.

Troeltsch: o. c. 226 ssq.

напр., баптистовъ и квакеровъ. Въ вальденствѣ и францисканствѣ онъ лишь послѣ долгаго перерыва проявился съ необычайною силою, знаменуя и ростъ личныхъ религіозныхъ запросовъ и сознательную неудовлетворенность тѣми средствами религіознаго вліянія, которыми тогда располагала католическая церковь [1]). Такимъ образомъ считаемъ совершенно невозможнымъ опредѣлять характеръ содружества, основаннаго Вальдомъ, какъ аскетическій, отожествляя болѣе или менѣе открыто этотъ аскетизмъ съ типичнымъ для католическаго монашества.

Конечно, нельзя утверждать, что евангелизмъ вальденской ереси не былъ подготовленъ всѣмъ предшествующимъ развитіемъ, а представлялъ собой геніальное достиженіе Вальда, открывшаго тѣмъ самымъ міру какую-то новую истину; непосредственныхъ предшественниковъ вальденсовъ въ этомъ отношеніи, даже не трудно найти. Я не имѣю въ виду слабыхъ попытокъ къ бродячей проповѣди, сдѣланныхъ основателемъ премонстранскаго ордена Норбертомъ [2]), не хочу даже въ данной связи указывать на арнольдистовъ, несомнѣнно вліявшихъ на вальденсовъ въ смыслѣ обостренія отношеній къ церкви на почвѣ идеала бѣдности [3]); вѣдь странствующими апостолами арнольдисты, сколько о нихъ извѣстно, не были. Гораздо значительнѣе въ этомъ смыслѣ роль катаровъ. Правда, апостольство катарскихъ перфектовъ въ своемъ корнѣ вырастало не на еван-

[1]) Я поддерживаю этотъ тезисъ и вообще все изложенное, несмотря на критику Л. П. Карсавина (Историческое обозрѣніе т. XIX), разборъ которой я выношу въ первый экскурсъ.

[2]) На него особенно указываетъ Hauck. Deutsche Kirchen geschichte, IV, 353 ssq., не говоря уже о томъ, что самъ онъ скоро отъ этой мысли отказался, самыя формы осуществленія ея довольно далеки отъ апостольства вальденсовъ: онъ беретъ съ собой 40 марокъ серебра, мула, 2-хъ служителей, причастную чашу, священническое облаченіе и т. д. См. Zöckler o. c. pag. 430.

[3]) Объ арнольдистахъ см. Breyer — Die Arnoldisten. ZKG. XII, особенно pag. 403 ssq.

гельскомъ идеалѣ, а на дуалистической концепціи міра, правда, абсолютное значеніе, приписываемое ими «consolamentum» несовмѣстимо съ требованіемъ необходимости личныхъ заслугъ на стезѣ «imitationis Christi», тѣмъ не менѣе, внѣшняя видимость ихъ жизни въ странствованіяхъ и лишеніяхъ почти совершенно совпадаетъ съ жизнью вальденскихъ перфектовъ, а, кромѣ того, наиболѣе важно то обстоятельство, что дуалистическія посылки ихъ ученія и выводы, связанные съ ними, часто отпадали на почвѣ Западной Европы, и замѣнялись именно евангельско-апостольскими элементами.

Такимъ образомъ и вырастали «смягченныя формы манихеизма» [1]), въ нихъ апостольство соединяется съ тѣми элементами катарскаго ученія, которые впослѣдствіи цѣликомъ вошли въ ученіе вальденсовъ; все же, что непосредственно связывалось съ дуалистическимъ принципомъ, напр., катарская христологія, отрицаніе Ветхаго Завѣта и т. д. оказывается отброшеннымъ. Наиболѣе характерные примѣры этого смягченнаго катарства, являющагося звеномъ соединяющимъ катаровъ съ вальденсами, мы находимъ въ лицѣ Петра де Брюи и въ лицѣ тѣхъ кёльнскихъ еретиковъ, о которыхъ писалъ св. Бернарду Эвервинъ фонъ Штейнфельдъ [2]).

[1]) Vacandard. Vie de St. Bernard II, 205, 218, 220 прим. 2.

[2]) Относительно Петра де Брюи см. Alphandéry: Les idées morales chez les héterodoxes latins, Paris 1903, pag 107 ssg. Vacandard: Les origines de l'hérésie albigeoise, Revue des questions historiques 1894, janvier. Döllinger Beiträge zur Sektengeschichte I, 75 ssq. Альфандери причисляетъ его и Генриха Лозаннскаго къ особой группѣ „апостоликовъ"; Вакандаръ считаетъ его и Генриха отпрысками катарской ереси. Деллингеръ прямо видитъ въ немъ настоящаго катара. Единственный источникъ—письмо клюнійскаго аббата Петра Достопочтеннаго (Epistola adversus Petrobursianos hereticos. Patrol. lat. 189) совершенно ничего не сообщаетъ о какихъ либо дуалистическихъ тенденціяхъ Петра. Всѣ его ученія, излагаемыя Петромъ Достопочтеннымъ въ 5 пунктахъ, сводятся къ отрицанію необходимости церквей, молитвъ и приношеній за усопшихъ, причастія, крещенія дѣтей и требованію уничтоженія крестовъ, какъ символовъ страстей Христовыхъ (pag 722 ssq.). Альфан-

Далѣе мы готовы признать мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые утверждаютъ, что элементы вальденской доктрины были под-

---

дери сводитъ эти 5 пунктовъ къ одному положенію. „La foi se passe de culte extérieur. Les sacrements eux mêmes ne sont que d'un faible secours" (o. c. p. 110). Во всякомъ случаѣ борьба съ матеріализаціей религіи является главною задачею бродячей дѣятельности Петра де Брюи.

Евангельскій элементъ гораздо сильнѣе выступаетъ у еретиковъ, описанныхъ Эвервиномъ (Mabillon: Vetera Analecta. Editio nova 1723, pag. 473, 474). Эвервинъ говоритъ о двухъ категоріяхъ еретиковъ „per quorum mutuam discordiam et contentionem absque nobis sunt detecti". Относительно обѣихъ категорій онъ ни слова не сообщаетъ такого, что указывало бы на дуалистическія вѣрованія, первая категорія допускала совершеніе таинства Евхаристія: „cibum suum et potum in corpus et sanguinem Christi consecrant per dominicam orationem", называютъ они себя „apostoli" и по примѣру апостоловъ они съ собой водятъ женщинъ. Все это трудно согласуется съ катарскими воззрѣніями. Катарствомъ отзываетъ, напротивъ, полное отрицаніе брака, требованіе воздержанія отъ животной пищи и молока, и затѣмъ организація: у нихъ есть папа, епископы, затѣмъ „electi", составляющіе высшій разрядъ, посвящаемые черезъ рукоположеніе, которое приравнивается крещенію огнемъ и Духомъ Св., „credentes", тоже посвящаемые рукоположеніемъ, и „auditores". Евангельскій идеалъ выражается ими въ слѣдующихъ словахъ: „Nos pauperes Christi, instabiles, de civitate in civitatem fugientes, sicut oves in medio luporum, cum Apostolis et Martyribus persecutionem patimur... sanctam et artissimam vitam ducamus, in jejuniis et abstinentiis, in viationibus et laboribus die ac nocte persistentes et tantum necessaria ex eis vitae quaerentes... Fructus nostri sunt vestigia Christi".

Вторая категорія отрицаетъ всѣ таинства, кромѣ крещенія, и его по отношенію къ дѣтямъ, „quos dicunt baptizari per Christum, quicunque sit minister sacramentorum". Они отрицаютъ чистилище, молитвы за усопшихъ, всѣ обычаи, не установленные Христомъ и апостолами, называя ихъ „superstitiones", бракъ. Во всемъ этомъ много общаго съ вальденсами и съ катарами. Не мирится съ катарскою точкою зрѣнія ихъ отношеніе къ постамъ и покаянію: „jejunia ceterasque afflictiones quae fiunt pro peccatis adstruunt justis non esse necessaria, neque peccatoribus: quia in quacunque die ingemuerit peccator omnia peccata remittuntur".

Такимъ образомъ евангелизмъ первой категоріи выраженъ въ идеалѣ бродячей и бѣдной жизни (они даже не владѣютъ общимъ имуществомъ, какъ монахи и регулированные каноники) по стопамъ Христа, евангелизмъ второй—въ отрицаніи всѣхъ церковныхъ обычаевъ, не подтвер-

готовлены вѣками [1]), однако вліятельной исторической силой, привлекавшей вниманіе церкви, государства и широкихъ массъ народа, евангелизмъ сдѣлался лишь въ вальденствѣ. Вальденство подобрало остатки послѣдователей Арнольда, разбитаго грозою крестоваго похода и инквизиціи катарства, особенно въ его смягченныхъ формахъ, и сдѣлало евангелизмъ главнымъ наряду съ мистикой стимуломъ могучаго сектантскаго движенія 13-го и 14-го вѣковъ.

2.

Еще болѣе существеннымъ, чѣмъ разногласіе относительно характера изначальнаго вальденскаго идеала и вальденской религіозности, представляется расхожденіе ученыхъ въ вопросѣ о составѣ вальденской секты. Самый вопросъ о составѣ впервые былъ введенъ въ полемику Мюллеромъ, который путемъ тщательнаго анализа текстовъ пришелъ къ выводу, что къ сектѣ принадлежали лишь одни такъ называемые «perfecti», т. е. странствующіе проповѣдники, и никоимъ образомъ «creden-

---

ждаемыхъ Евангеліемъ. (Ceterasque observantias in Ecclesia, quas Christus et Apostoli ab ipso discedentes non condiderunt, vocant superstitiones). Вторая ересь превращаетъ отпущеніе грѣховъ въ чисто личный, внутренній актъ, совершенно независимый отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ обрядовъ и дѣлъ.

Соглашаясь съ Вакандаромъ, что обѣ ереси относятся къ „forme atténuée du manichéisme", мы на основаніи приведенныхъ текстовъ имѣемъ полное право утверждать, что „смягченіе манихейства" шло въ сторону евангелизма будущаго вальденскаго типа.

По вопросу о довальденскихъ проявленіяхъ евангелизма ср. еще Vedder: Origin and early teachings of the Valdenses, according to the Roman catholic writers of the 13 Cent. Americ. Journal of Theology 1900 pag. 477 и прим. 22. Феддеръ тоже выдѣляетъ движеніе Петра де Брюи и еретиковъ Эвервина изъ Штейнфельда.

[1]) Особенно Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien, pag 17 ssq. и Tocco: Storia del eresia nel medio evo, pag. Vedder. o. c. p. 477.

tes». секта не что иное, какъ іерархія, основанная на идеѣ апостольской жизни и требованіи особаго этическаго совершенства, поставившая себя рядомъ съ римской іерархіей и раздѣляющая съ ней основныя формы организаціи. Это положеніе Мюллера, направленное преимущественно противъ Прегера, и вызвало научную полемику, которая до сихъ поръ не можетъ считаться вполнѣ оконченной [1]).

Мюллеръ доказываетъ свою мысль, приводя цѣлый рядъ цитатъ изъ источниковъ отъ конца XII-го до середины XIV-го вѣка, въ которыхъ термины Valdenses, Insabbattati, Secta, Societas, Fraternitas употребляются будто бы такъ, что ихъ можно отнести исключительно къ «perfecti». Лишь въ Германіи онъ допускаетъ развитіе иной терминологіи со второй половины XIII-го вѣка.

Аргументація Мюллера страдаетъ весьма существенными погрѣшностями: во первыхъ, онъ пользуется такими ранними источниками, какъ Бернардъ де Фонко и Аланъ Лильскій, у которыхъ мы не встрѣчаемъ ни малѣйшаго намека на дѣленіе вальденсовъ на «perfecti» и «credentes».

Во вторыхъ, Мюллеръ доказываетъ свою мысль одновременно для всѣхъ, выше перечисленныхъ терминовъ. Между тѣмъ, правильность его мнѣнія относительно «Insablattati» нисколько еще не подтверждаетъ его взгляда на употребленіе терминовъ «secta» и «Valdenses». Дѣйствительно, рядъ авторовъ XIII-го вѣка и начала XIV-го вѣка, имѣющихъ въ виду преимущественно романскихъ вальденсовъ, пользуется этими

[1]) Müller o. c. p. 12, 98. Съ Мюллеромъ соглашается Harnack,— Dogmengeschichte III, 426 прим. и Hauck: Kirchengeschichte IV, 482 прим. Еще рѣзче мысль Мюллера формулировалъ, какъ указано выше, Boehmer, утверждая, что Вальдъ основалъ аскетическое товарищество проповѣдниковъ. RE.₃ XX, 801,₁₁. Preger: Ueber das Verhältnis etc. p. 55 sq. Съ нимъ вполнѣ сошелся Comba: Histoire des Vaudois, p. 225. Среднюю позицію занимаетъ Haupt, признающій мнѣніе Мюллера правильнымъ лишь по отношенію къ самому раннему періоду секты, приблизительно до 1218 г. H. Z. Neue Folge. p. 45.

терминами такъ, что подъ нихъ вполнѣ возможно или даже необходимо подвести и credentes» [1]).

Въ третьихъ, Мюллеръ представляетъ себѣ принадлежность къ сектѣ лишь въ формѣ организованныхъ общинъ. Не говоря уже о томъ, что само понятіе «Gemeinde», которымъ Мюллеръ пользуется, требуетъ особаго разъясненія, онъ совершенно упускаетъ изъ виду, что принадлежность къ сектѣ могла выражаться и выражалась на самомъ дѣлѣ не въ видѣ общинно-приходской организаціи нашего времени, а въ формѣ подпольныхъ кружковъ, миссіонируемыхъ захожими апостолами и собирающихъ средства въ пользу секты. Такая организація, весьма сложная и объединяющая вѣрующихъ самыхъ отдаленныхъ мѣстностей, напр., Германіи и Ломбардіи, совершенно

[1]) Какъ разъ въ „Practica inquisitionis haereticae pravitatis“ Бернарда Гвидона, на которую ссылается Мюллеръ, мы имѣемъ въ одной изъ формулъ совершенно несомнѣнное указаніе на принадлежность „credentes“ къ сектѣ:... quam sectam a tot retro annis dictus N. tenere et servare cepit, participando et communicando cum Valdensibus professoribus dicte secte sciens ipsos esse tales, comedendo et bibendo, ac secundum ritum eorum cum eisdem orando flexis genibus inclinatus, verba et predicationem eorum quam suis credentibus faciunt in suis conventiculis audiendo et in domo propria eos receptando, nec non peccata sua eis aliquotiens vel pluries confitendo et absolutionem ac penitentiam, quam Melioramentum de peccatis vocant, recipiendo simpliciter ab eisdem, fuitque post modum consequenter receptus secundum modum et ritum ipsorum ad sectam et ordinem illum quem dicunt professionem et observantiam evangelicae et apostolicae paupertatis“. Подчеркнутыя слова доказываютъ, что N. состоялъ въ сектѣ задолго до принятія въ среду „perfecti“. Ed. Douais. Paris 1886 pag. 133.

Въ трактатѣ De vita et et actibus etc. Cod. Vat. lat. № 2648, относящемуся ко второй половинѣ или къ серединѣ XIII-го вѣка, мы находимъ не менѣе опредѣленное указаніе: „Primo est sciendum, quod de secta haereticorum predictorum alii dicuntur haeretici perfecti et consolati. Alii amici eorundem“. Тожества „amici“ и „credentes“ не будетъ отрицать и самъ Мюллеръ. Ed. Preger: Ueber die Verfassung der franz. Waldesier, pag. 70 и Döllinger: Sectengeschichte II p. 92/93. Аналогичное указаніе мы находимъ и у Давида Аугсбургскаго, который несомнѣнно пользуется матеріаломъ, относящимся къ романской группѣ

неопровержимымъ образомъ доказывается вышеупомянутымъ трактатомъ изъ Cod. Vat. lat. № 2648 [1]).

Въ четвертыхъ, Мюллеръ при доказательствѣ своего основного положенія не разсматриваетъ вопроса въ хронологическомъ порядкѣ, а дѣлаетъ свои выводы, какъ для перваго содружества, основаннаго Вальдомъ, такъ и для болѣе позднихъ формъ, которое это содружество получило подъ давленіемъ отлученія отъ церкви и гоненій инквизиціи. Различіе же было, и весьма существенное. Единственнымъ методологически правильнымъ пріемомъ для его уясненія мы считаемъ разборъ, который старается прослѣдить эту эволюцію шагъ за шагомъ по источникамъ, расположеннымъ въ хронологическомъ порядкѣ. При этомъ, въ первую же голову, слѣдуетъ подчеркнуть одно обстоятельство, на которое мимоходомъ уже указалъ Альфандери [2]). Мы имѣемъ въ виду тотъ фактъ, что ни одинъ изъ источниковъ по исторіи вальденства до приблизительно 1240 года не знаетъ дѣленія на «perfecti» и «credentes», и что это дѣленіе впервые появляется въ сочиненіяхъ инквизиторовъ и въ протоколахъ и записяхъ инквизиціонныхъ судовъ. Особенно большое значеніе имѣетъ то обстоятельство, что знаменитое посланіе ломбардскихъ братьевъ (Rescriptum haeresiarcharum) также ничего не знаетъ объ этомъ дѣленіи. Зато встрѣчаются термины «fratres et sorores» и «amici». Ученые, которые желаютъ сдѣлать дѣленіе на «perfecti et credentes» первоначальнымъ фактомъ въ исторіи секты, должны поэтому открывать его до 1240 года, отожествляя термины «perfecti» съ «fratres», а «amici» съ «credentes» [1]).

(ed Preger § 7). Относительно «credentes» онъ говоритъ: «Alii sunt credentes hereticorum, adherentes eorum doctrinis et vera eos docere credentes et bonos eos estimantes et sectam amplectentes, scindentes se ab ecclesiae unitate» (§ 11).

Стефанъ Борбонскій, говоря вообще о вальденсахъ, даетъ слѣдующее заключеніе: «Hi sunt autem errores in quibus infecti sunt et corrupti et abominabiles in studiis suis, non solum in fidei articulo aut sacramento, sed in omnibus directe vel indirecte, sicut ego cognovi et inveni per multas inquisitiones et confessiones eorum in jure tam perfectorum, quam credentium etc.» edit. Lecoy de la Marche, pag. 293—294. Для Стефана очевидно не существуетъ вообще и вопроса, что «credentes» въ полномъ смыслѣ вальденсы.

Въ полномъ согласіи со Стефаномъ такіе авторы, какъ Moneta Cremonensis или Rainerius Sacchoni, говоря о вальденсахъ вообще, сообщаютъ такія черты ихъ жизни и ученія, которыя необходимо отнести и къ „credentes“. Cf. Haupt: H. Z. Neue Folge, XXV p. 45.

[1]) Cf. Müller o. c. pag. 12/13, 96. Preger: Über die Verfassung etc. § 17.

[2]) Alphandéry o. c. pag. 135.

Между тѣмъ подобное отожествленіе представляется далеко не безспорнымъ «Perfecti» и credentes, о которыхъ говорятъ акты инквизиціонныхъ процессовъ съ середины XIII-го вѣка, представляютъ собою двѣ рѣзко отграниченныя другъ отъ друга группы; переходъ изъ одной въ другую связанъ съ опредѣленными обрядами и формальною клятвою жить согласно съ апостольскимъ примѣромъ, кромѣ того, у «perfecti» строго опредѣленныя функціи. Ничего подобнаго не сообщается относительно «fratres» и «amici». Напротивъ всѣ свѣдѣнія говорятъ о томъ, что границы между этими двумя группами были гораздо менѣе опредѣленны, гораздо менѣе закрѣплены требованіями организаціи, что впрочемъ вполнѣ понятно вслѣдствіе несложности первой организаціи вальденской общины. Забѣгая впередъ, мы скажемъ, что «fratres» просто люди духовно близкіе Вальду и его друзьямъ, близко примкнувшіе къ нимъ, хорошо имъ знакомые, т. е. они представляютъ собой приблизительно то же самое, что братья Франциска въ первое время его апостольской дѣятельности. Было бы неправильно утверждать, что эти первые товарищи ассизскаго святого занимали въ его братствѣ такую же позицію, какъ болѣе поздніе монахи минориты въ папскомъ францисканскомъ орденѣ. Такъ же неправильно отожествлять положеніе «братьевъ» Вальда съ тѣмъ, которое впослѣдствіи занимали «perfecti».

[1]) Такъ поступаютъ и Мюллеръ и Прегеръ, а за ними почти всѣ изслѣдователи.

Мы охотно допускаемъ, что превращеніе «fratres» въ «perfecti» и «amici» въ «credentes» произошло въ неизбѣжномъ процессѣ развитія, требующаго отъ всякаго новаго движенія, особенно выступающаго противъ той или иной освященной традиціей общественной силы, укрѣпленія и опредѣленія формъ организаціи; подобная же работа всегда ведетъ къ болѣе рѣзкому подчеркиванью элементовъ внутренней дифференціаціи, однако это еще нисколько не даетъ права при опредѣленіи характера и состава ранняго содружества Вальда пользоваться источниками говорящими о «perfecti» и «credentes», или болѣе ранними не знающими этого отличія, но растолковавъ ихъ на основаніи болѣе позднихъ такъ, какъ будто оно было уже имъ знакомо [1]).

Между тѣмъ у насъ есть цѣлый рядъ извѣстій, восходящихъ ко времени, очень близкому къ началу дѣятельности Вальда. Изъ нихъ вполнѣ возможно извлечь опредѣленное представленіе о томъ, чѣмъ была вальденская община въ

[1]) Такъ, напр., насколько я могъ усмотрѣть, поступаютъ всѣ изслѣдователи съ знаменитымъ „Rescriptum“, посланнымъ съ бергамскаго собора. Мюллеръ, а за нимъ Карсавинъ, использовали такимъ же образомъ буллы Иннокентія III, изданныя имъ по поводу „pauperes catholici“. „Fratres“ Дуранда безъ тѣни доказательствъ отожествляются съ „perfecti“, а друзья ихъ съ „credentes“ болѣе поздней эпохи. Müller o. c. pag. 20. Карсавинъ. Очерки etc. pag. 109. Думается, что вообще буллами Иннокентія III, дарованными по поводу устройства «pauperes catholici», слѣдуетъ пользоваться въ высшей степени осторожно, какъ матерьяломъ для характеристики ранняго вальденства. Не говоря уже о томъ, что въ этихъ буллахъ катарскія ученія смѣшаны съ вальденскими, необходимо отмѣтить еще одно обстоятельство, на которое до сихъ поръ еще не обращали должнаго вниманія. И Дурандъ изъ Оски, и Бернардъ Примъ показываютъ о своихъ друзьяхъ, пришедшихъ вмѣстѣ съ ними искать примиренія съ церковью, что они „ex magna parte clerici et penes omnes litterati“, другими словами большинство изъ нихъ прежніе клирики католической церкви, а поэтому болѣе связанные воспоминаніями о ней и болѣе думающіе о примиреніи съ нею, чѣмъ остальные. Все, что сообщается о нихъ, характерно поэтому лишь, такъ сказать, для наиболѣе консервативнаго фланга французскаго и итальянскаго вальденства, которое около того же времени въ лицѣ Іоанна да Ронко и Гуго Сперона знало и гораздо болѣе крайнія тече-

первое время своего существованія, и не прибѣгая къ болѣе позднимъ источникамъ. Изъ нихъ первое мѣсто принадлежитъ свѣдѣніямъ, сообщаемымъ Бернардомъ-де-Фонко и Аланомъ Лильскимъ.

Трактатъ Бернарда-де-Фонко (Bernardus abbas Fontis Calidi) написанъ около 1190 г., такъ какъ самъ авторъ скончался уже въ 1193 году. Бернардъ такимъ образомъ несомнѣнно ближайшій современникъ начальнаго развитія вальденства изъ всѣхъ авторовъ, писавшихъ о немъ. Изъ его сообщенія о составѣ и дѣятельности вальденской общины его времени мы узнаемъ, что всѣ вальденсы безъ различія пола и возраста занимались проповѣдью, и что съ ихъ точки зрѣнія проповѣдь обязанность каждаго, кто умѣетъ сѣять слово Божье среди народовъ [1]).

Въ другомъ мѣстѣ Бернардъ упрекаетъ вальденсовъ за то, что они допускаютъ къ своему содружеству женщинъ и разрѣшаютъ имъ даже проповѣдовать [2]).

нія. См. Буллы Иннокентія III-го отъ дек. 1208 и іюля 1212 г. Patrol lat. 215 liber XI № 196 pag. 1510—13, Patrol. lat. 216 liber. XV. № 136, p. 648—649. Baluze: Ex epistolis et regestis Innoc. III, II p. 238 ssq. 561—667. О Іоаннѣ да Ронко и Гуго Сперонѣ—трактатъ Salve Burce изъ Пьяченцы—ед. Döllinger. II, 64, 74.

[1]) Editio: Patrol. lat. 204 pag. 805. Editio Max. Bibl. Patr. XXIV. G. H.: „Secundo praedicant omnes passim et sine delectu conditionis aetatis vel sexus“. „Primo igitur dicunt: ab omni qui scit verbum Dei in populis seminare praedicandum“.

[2]) Praeter errores jam dictos, graviter errant, quia feminas, quas suo consortio admittunt, docere permittunt, cum hoc sit apostolicae doctrinae contrarium. Patrol. lat. 204, pag. 825. M. B. P. XXIV, 1597 A. Цитирую лишь тѣ тексты Бернарда, которые помѣщаются въ главахъ его труда, озаглавленныхъ слѣдующимъ образомъ: „Contra hoc, quod etc“. Какъ совершенно правильно доказалъ Huck, лишь въ этихъ главахъ мы имѣемъ свѣдѣнія, несомнѣнно относящіяся къ вальденсамъ, въ другихъ же озаглавленныхъ: „Contra eos, qui“... Бернардъ имѣетъ въ виду еще и другихъ еретиковъ. Huck: Dogmengeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der Waldenser. Freiburg im Breisgau, 1897, pag. 24—25. Конечно, можно пользоваться и вторыми главами, если сообщаемыя въ нихъ свѣдѣнія подтверждаются другими ранними источниками о вальденствѣ, напр., Аланомъ Лильскимъ

Если такимъ образомъ въ составъ ранняго вальденскаго содружества входили и женщины и дѣти, то врядъ ли возможно говорить о какомъ то организованномъ братствѣ аскетическихъ проповѣдниковъ. Мы имѣемъ передъ собою еще достаточно рыхлую массу, объединенную лишь на почвѣ свойственнаго всѣмъ ея сочленамъ евангелическаго энтузіазма. Энтузіасмическій характеръ вальденства на этой наиболѣе ранней ступени развитія подтверждается вполнѣ и свѣдѣніями Стефана Борбонскаго, которыя, какъ мы видѣли выше, онъ получилъ отъ лицъ, лично знавшихъ Вальда и бывшихъ свидѣтелями его первоначальной дѣятельности и ея успѣховъ. Вальдъ, разсказываетъ онъ, призвалъ къ проповѣди множество мужчинъ и женщинъ, заставивъ заучить ихъ евангеліе. Онъ посылалъ ихъ также для проповѣди въ сосѣднія селенія. «Они же мужчины и женщины, невѣжественные и необразованные, ходили по деревнямъ, проникали въ дома, проповѣдывали на площадяхъ и даже въ церквахъ и призывали къ тому же другихъ» [1]). Лаонскій анонимъ намекаетъ на тотъ же энтузіазмъ вальденскаго движенія, говоря, что послѣдователи Вальда «paupertatis spontaneae facti sunt professores» [2]).

Картина въ общемъ достаточно ясная: примѣръ Вальда дѣйствуетъ съ необычайной заразительной силой, женщины, мужчины, даже дѣти, бѣгутъ за нимъ, раздавая свое имущество, и возвѣщаютъ всюду идеалъ новой жизни словомъ и дѣломъ. Мы еще ничего не слышимъ о томъ, чтобы Вальдъ обставлялъ пріемъ въ число своихъ послѣдователей какими бы то ни было формальностями, каждый, кто раздавалъ свое

[1]) Ed. Lecoy de la Marche, pag. 293.

[2]) M. G. H. SS. XXVI, pag. 449. Энтузіасмическая проповѣдь несоединима, конечно, съ правильнымъ трудомъ, а поэтому первые вальденсы и могли вызывать впечатлѣніе бездѣльниковъ, да еще со странностями въ поведеніи. Бернардъ-де-Фонко такъ о нихъ и говоритъ, что они „ambulabant inquiete, nil operantes sicut apostolus ait de eorum similibus sed curiose agentes scilicet de alienis“. Patrol. lat. 204, pag. 810. M. B. P. XXVI 1591 g.

имущество и приступалъ къ бродячей проповѣди, тѣмъ самымъ вступалъ въ его духовную семью. Весьма вѣроятно, что очень многіе, когда проходилъ первый порывъ, возвращались обратно къ брошеннымъ обязанностямъ и занятіямъ, продолжая, конечно, интересоваться и далѣе дѣломъ Вальда, на смѣну имъ приходили другіе, и лишь постепенно выростало постоянное ядро товарищей и друзей Вальда, окончательно посвятившихъ себя новому призванію.

На охарактеризованной ступени развитія состоянія вальденства только и можетъ быть названо «аморфнымъ», т. е. лишеннымъ устойчивыхъ формъ постоянной организаціи. Конечно, долго вальденство не могло остаться въ подобномъ состояніи. Начавшіяся гоненія и связанная съ этимъ необходимость упорядоченія всей дѣятельности заставили его сомкнуться тѣснѣе и кристаллизоваться болѣе отчетливымъ образомъ, но именно на этой ранней стадіи развитія мотивы и психологія учениковъ Вальда были далеки отъ прежняго монашескаго аскетизма, столько въ нихъ было новаго и свѣжаго, открывавшаго доступъ къ активной роли въ религіозной жизни широкимъ кругомъ міранъ.

Первымъ шагомъ въ развитіи болѣе прочной организаціи было выдѣленіе постояннаго ядра среди сторонниковъ Вальда, т. е. группы людей, себя окончательно и всецѣло посвятившихъ дѣятельности апостольскихъ проповѣдниковъ. Вполнѣ естественно, что дѣти не могли войти въ составъ этого ядра, а лишь взрослые мужчины и женщины. Они и будутъ братьями и сестрами Вальда въ собственномъ смыслѣ слова, на нихъ и лежитъ обязанность бродячей проповѣди, какъ спеціальная ихъ функція, особенно въ виду того, что гоненія со стороны католическаго клира сдѣлаютъ прежнюю необычайно широкую проповѣдническую дѣятельность въ высшей степени трудной и опасной.

Однако это еще не значитъ, чтобы образовавшееся постоянное ядро представляло собою какой то замкнутый кругъ.

доступъ въ который былъ бы возможенъ лишь послѣ исполненія ряда формальностей и длительнаго искуса, какъ доступъ въ число «perfecti» конца XIII-го вѣка.

Внѣшнимъ отличіемъ этихъ странствующихъ проповѣдниковъ очень рано уже сдѣлалась особая обувь, прорѣзанныя особымъ способомъ сандаліи, однако мы не имѣемъ никакихъ данныхъ предполагать, чтобы уже въ это раннее время эта обувь служила символомъ особаго достоинства и даровалась съ соблюденіемъ особыхъ обрядовъ, какъ впослѣдствіи. Вѣроятнѣе всего предположить, что и въ этой обуви вальденсы усматривали лишь средство сближенія своей жизни съ жизнью Христа и апостоловъ [1]).

[1]) Eberhardus Bethunensis (самое начало XIII-го вѣка) Liber antihaeresis: „Quidam autem qui Vallenses se appellant, eo quod in Valle lachrymarum maneant, Apostolos habentes in derisum, et etiam Xabatatenses, a Xabatata potius, quam christiani a Christo, se volunt appellari. Sotulares cruciant, cum membra potius debeant cruciare, calceamenta coronant, capita autem non coronant“. M. B. P. XXIV. 1572 E. Cap. XXV. Petrus Vallium Cernaji: Historia Albigensium перечисляетъ 4 основныхъ заблужденія вальденсовъ; первое изъ нихъ состояло „in portandis scilicet sandaliis more Apostolorum“ Dom. Bouquet. Recueil des Historiens de la Gaule. XIX pag. 6-e. Свѣдѣнія Петра относятся впрочемъ къ болѣе позднему времени (первыя десятилѣтія XIII в.). Названіе же „Insabbatati“ встрѣчается уже въ эдиктѣ короля Арагонскаго Альфонса отъ 1194 г. „Valdenses videlicet sive Insabbatatos, qui alio nomine se vocant Pauperes de Lugduno... Valdenses et zaptatos“... Eymericus. Directorium Inquisitionis, ed. Pegna, Venetae 1607. pag. 281. Упоминаніе объ обычаѣ носить особую обувь мы находимъ и въ хроникѣ Бурхарда († 1226) и Конрада. Папа Иннокентій III, принимая раскаявшихся вальденсовъ, указываетъ имъ „quaedam superstitiosa in conversatione ipsosum, videlicet ut calceos desuper pedem precidebant et quasi nudis pedibus ambulabant“. M. G. H. SS. XXIII pag. 333. Очень рано также развился обычай странствованія вдвоемъ, весьма вѣроятно заимствованный у катаровъ. См. трактатъ Walter Map. „De nugis curialium“, написанный между 1182—1192 г.: „Hii certa nusquam habent domicilia, bini et bini circumeunt, nudi pedes, laneis induti, nil habentes, omnia sibi communia tamquam apostoli, nudi nudum Christum sequentes“ M. G. H. SS. XXVII, pag. 67.

Вторымъ по времени источникомъ, дающимъ обстоятельныя данныя о вальденсахъ, является трактатъ Алана de Insulis († 1203) «противъ еретиковъ». Свѣдѣнія Алана, приблизительно на десять лѣтъ болѣе позднія, чѣмъ трактатъ Бернарда, обнаруживаютъ нѣкоторую большую организованность вальденства, въ указанномъ выше смыслѣ. Ничего уже болѣе не слышно объ участіи въ проповѣди дѣтей и несовершеннолѣтнихъ, и лишь потверждается проповѣдническая дѣятельность женщинъ. Сильнѣе, чѣмъ у Бернарда, подчеркнутъ отказъ странствующихъ проповѣдниковъ отъ ручного труда, т. е. признакъ, потомъ превратившійся, по господствующему мнѣнію, въ отличительную черту французской группы вальденсовъ [1]). Данныя, сообщаемыя Аланомъ, не оставляютъ никакакого сомнѣнія въ томъ, что постоянное ядро странствующихъ проповѣдниковъ уже успѣло сложиться, но съ другой стороны, нѣтъ еще указаній на то, чтобы это ядро уже сомкнулось въ рѣзко отграниченную группу, какъ болѣе поздніе перфекты, доступъ въ которую открытъ лишь послѣ длительнаго искуса и обставленъ церемоніями. Если отбросить специфически характерное для вальденсовъ участіе женщинъ и отказъ отъ работы, то картина, которую рисуетъ Аланъ, въ общемъ походитъ на раннее братство Св. Франциска. Но съ другой стороны, именно это участіе женщинъ въ проповѣди, сохранившееся и позже, доказываетъ, что съ самаго начала валь-

[1]) „Isti etiam obviant Apostolo in hoc quod mulierculas secum ducunt et eas in conventu fidelium praedicare faciunt“ Patrol. lat. 210 pag. 379. У Бернарда лишь указывался голый фактъ, что вальденсы ходятъ „inquiete nil operantes“, а у Алана подчеркнуто именно нежеланіе и недопустимость работы: „Qui potius ut satient ventrem quam mentem praedicare presumunt, et cum non velint laborare propriis manibus ut acquirant victum, malunt otiose vivere et falsa praedicare ut venentur cibum“... pag. 378. „Dicunt etiam praedicti haeretici quod nullo modo debeant propriis manibus laborare, sed ab illis quibus praedicant, necessaria accipere, quod conantur variis auctoritatibus confirmare“. Ibidem. pag. 399. Всѣ цитаты взяты изъ II-й книги, озаглавленной „Contra Waldenses“.

денство гораздо шире понимало идеалъ «imitationis Christi», чѣмъ монахи-аскеты.

Что касается до остальныхъ вальденсовъ, не участвующихъ въ проповѣди и странствованіяхъ, то и относительно нихъ Аланъ даетъ кое-какія указанія. Во первыхъ, какъ уже видно изъ цитированныхъ текстовъ, они снабжали проповѣдниковъ и проповѣдницъ всѣмъ необходимымъ для жизни, а во вторыхъ, Аланъ упоминаетъ о собраніяхъ вѣрующихъ (fidelium), въ которыхъ проповѣдуютъ и женщины, и о какихъ-то «conciliabula», въ которыхъ, какъ онъ подозрѣваетъ, вальденсы предаются разврату [1]). Отсюда можно заключить, что уже во время Алана стала намѣчаться организація подпольныхъ кружковъ, миссіонируемыхъ и объединяемыхъ странствующими проповѣдниками и проповѣдницами.

Активность этихъ небродячихъ элементовъ вальденства гораздо ярче выступаетъ тамъ, гдѣ вальденская ересь попадала на новыя мѣста. Тогда мы видимъ и новыя вспышки евангельскаго энтузіазма, объединяющаго всѣхъ вальденсовъ и часто стирающаго уже намѣтившееся различіе странствующихъ проповѣдниковъ и остальныхъ вальденсовъ. Новыми мѣстами для ранняго вальденства была Италія, съ ея уже подготовленной многочисленными ересями почвою, и Германія. Мы не имѣемъ въ источникахъ изображенія того, какъ была воспринята вальденская проповѣдь въ Италіи, относительно же Германіи до насъ дошло очень интересное описаніе дѣятельности первыхъ вальденсовъ въ округѣ города Метца и въ самомъ Метцѣ. Описаніе это мы находимъ въ посланіи Иннокентія III-го метцкимъ христіанамъ отъ 1199 года. Иннокентій III говоритъ «о немаломъ количествѣ міряиъ и женщинъ» (multitudo non modica laicorum et mulierum), которое,

[1]) „Incontinentes tamen in conciliabulis suis gulae indulgent et luxuriae intendunt, ut testantur illi qui a consortiis eorum recedunt“. Patrol. lat. 210 pag. 380. О несправедливости высказанныхъ Аланомъ подозрѣній, конечно, не стоитъ распространяться.

побуждаемое жаждою Св. Писанія (quodammodo desiderio Scripturarum tracta), заказало переводъ Евангелія, посланій Павла, Псалтыря, книги Іова и нѣкоторыхъ другихъ. Они поучаютъ другъ друга и взаимно проповѣдуютъ другъ другу въ тайныхъ собраніяхъ (secretis conventionibus). Они избѣгаютъ общества тѣхъ, кто не принимаетъ участія въ подобныхъ дѣлахъ, считаютъ ихъ чужими себѣ (a se reputant alienos), и безстрашно вступаютъ въ споръ съ приходскими священниками, приводя смѣло доводы изъ Св. Писанія. Иннокентій III упрекаетъ ихъ во 1-хъ, въ неуваженіи къ духовнымъ лицамъ, во 2-хъ, въ проповѣдованіи въ тайныхъ собраніяхъ и въ 3-хъ, въ присвоеніи себѣ права проповѣди и толкованія Писанія [1]).

Картина въ высшей степени интересная. Вѣдь трудно предположить, чтобы «multitudo non modica laicorum et mu-

[1]) Patrol. lat. 214 № 141, p. 695—698. Baluze: Ep. Innoc. III, I p. 433. Почти дословно то же самое мы находимъ въ посланіи метцскому епископу и соборному капитулу отъ начала іюня 1199 г. № 142. Ibidem.

Что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о вальденсахъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, ибо признаки изображаемой группы совершенно совпадаютъ съ характеристикой вальденсовъ у Алана и Бернарда. Кромѣ того, мы находимъ у Цезарія Гейстербахскаго описаніе спора вальденсовъ съ епископомъ Бертрамомъ метцкимъ (1180 — 1212): „Paucis annis elapsis, sub Episcopo Bertramno, viro valde literato, orta est haeresis Valdesiana in civitate Metensi hoc modo. Cum idem Antistes in festivitate quadam populo in ecclesia praedicasset, duos homines ministros diaboli in turba stare conspiciens ait: „Video inter vos nuntios diaboli. Ecce illi sunt, digito eos ostendens, qui me praesente in Monte Pessulano propter haereses damnati sunt et ejecti“. Завязывается споръ. Еретики выходятъ изъ собора и начинаютъ проповѣдовать; съ ними вмѣстѣ находится какой-то „scholaris“. На вопросъ, кто ихъ послалъ, отвѣчаютъ: „Spiritus“. Имъ покровительствуютъ „quidam potentes civitatis“. „Re vera missi fuerant a spiritu erroris, per quorum ora haereses Valdesianae ab uno eorum sic dictae in eadem civitate sunt seminatae“. Editio Strange I, 300. Ср. Chronikon Albrici Monachi Trium Fontium, написано до 1250 г. Ad. ann. 1200: „Item in urbe Metensi pullulante secta, qui dicitur Valdensium, directi sunt ad praedicandum quidam abbates, qui quosdam libros de Latino in Romanum versos combusserunt et predictam sectam extirpaverunt“. MM. G. H. SS. XXIII 878.

lierum» состояла исключительно изъ лицъ, взявшихъ на себя бремя апостольской жизни въ бѣдности и странствованіи, тѣмъ болѣе, что источникъ ничего подобнаго не говоритъ. Гораздо проще будетъ предположить, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ передъ собою большой кругъ лицъ, увлеченныхъ вальденскими идеалами. Въ число ихъ входятъ и странствующіе проповѣдники, рѣшившіе въ точности исполнить требованія апостольской жизни, и люди, просто сочувствующіе идеалу, въ особенности самостоятельному изученію и чтенію Св. Писанія. И тѣ, и другіе одинаково активны. Нѣтъ и намека на то, чтобы поученіе и проповѣдь были спеціальной функціей какой то особой группы «аскетическихъ проповѣдниковъ». Зато снова ярко выступаетъ евангелическій энтузіазмъ, дающій силу къ открытому и смѣлому выступленію противъ священниковъ католической церкви въ радостномъ сознаніи вновь почерпнутыхъ изъ Св. Писанія религіозныхъ истинъ и силъ.

Конечно, и здѣсь энтузіазмъ потомъ спадетъ, и проповѣдь станетъ дѣломъ странствующихъ апостоловъ, однако все же событія, имѣвшія мѣсто въ Метцѣ, даютъ прекрасную иллюстрацію психологіи первыхъ вальденсовъ.

Слѣдующія по времени свѣдѣнія о составѣ вальденской секты мы получаемъ изъ буллъ Иннокентія III-го, относящихся къ «pauperes catholici». Буллы эти принадлежатъ ко времени отъ 1208—1212 года, т. е. къ періоду послѣднихъ приготовленій къ альбигойской войнѣ и ужасовъ самой войны. Конечно, событія эти должны были сильнѣйшимъ образомъ повліять на судьбу еретическихъ организацій. Надвигающаяся гроза заставляла искать прочныхъ формъ организаціи, сплачиваться тѣснѣе вокругъ лицъ, которымъ можно было безусловно довѣрять. Начавшееся затѣмъ безпощадное истребленіе ереси мечомъ и огнемъ еще болѣе отдало активную роль въ средѣ еретиковъ тому постоянному ядру странствующихъ проповѣдниковъ, которое уже успѣло намѣтиться раньше.

Первое, что поражаетъ при чтеніи этихъ памятниковъ, это несомнѣнное существованіе 2-хъ ясно отличаемыхъ другъ отъ друга группъ: съ одной стороны, «fratres», «socii» Дуранда изъ Оски и Бернарда Прима, съ другой — «amici» [1]). Есть совершенно опредѣленныя указанія, что въ рядахъ «fratres» состояли и женщины, которыя попрежнему сохранили право проповѣди и вообще играли въ сектѣ большую роль, вызывавшую недоумѣніе и толки со стороны католическихъ противниковъ [2]).

Однако при всей несомнѣнности существованія 2-хъ группъ, нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы «fratres et socii» рѣзко отграничивались отъ «amici» какимъ бы то ни было іерархическимъ признакомъ, или чтобы «amici» играли совершенно пассивную роль, какъ бы не участвуя въ самой сектѣ. Наоборотъ изъ одного мѣста посланія папы миланскому архіепископу и его капитулу явствуетъ, что между «fratres» и «amici» существовала тѣснѣйшая связь, что и тѣ, и другіе отчетливо сознавали свою отдѣленность отъ римской церкви и проявляли весьма большую религіозную активность. Иннокентій III говоритъ о желаніи 100 еретиковъ присоединиться по примѣру Дуранда къ церкви, если имъ вернутъ лугъ и

---

[1]) „Durandum de Osca et socios ejus paterna benignitate suscepimus"... etc. Patr lat. 215, № 196 pag. 1510—1513, „Durando de Osca et fratribus ejus etc." ad. a. 1209. Ibidem 216, № 69. pag. 75. Ср. еще № 96, p. 607. Относительно Бернарда: Patrol. lat. 216, № 137, 146, pag. 648/649, 668.

[2]) Ad. an. 1212. маі. Какой-то другъ „pauperorum catholicorum" хочетъ построить для нихъ домъ съ отдѣленіями для мужчинъ и женщинъ. Patr. lat. 216, № 82, pag. 601 602. Въ посланіи Иннокентія III-го -ad. a. 1210 (іюнь) по поводу Бернарда Прима еще опредѣленнѣе указывается, что по мнѣнію нѣкоторыхъ единомышленниковъ Бернарда „mulieribus in Ecclesia licitum esse docere". Patr. lat. 216, № 94. Ср. Chronikon Urspergense, Mm. G. H. SS. 23 pag. 333 ssq; папа упрекаетъ Бернарда между прочимъ въ томъ, „quod viri et mulieres simul ambulabant in via et plerumque simul manebant in domo una, et de eis diceretur, quod quandoque simul in lectibus accubabant, quae tamen omnia ipsi asserebant ab apostolis discendisse".

домъ, «in quo suo schola constructa consueverant convenire ac exhortari fratres adinvicem et amicos» [1]).

Опять невозможно предположить, чтобы въ Миланѣ нашлась сразу группа въ 100 вальденсовъ, взявшихъ на себя бремя апостольской жизни. Очевидно, что и здѣсь, какъ и въ выше разобранномъ случаѣ въ Метцѣ, среди этихъ 100 вальденсовъ имѣются и «fratres» и «amici», образующіе одну группу, причемъ нѣтъ и намека на іерархическую обособленность первыхъ отъ вторыхъ [2]).

Проще всего дѣло себѣ представить такъ, что «fratres» отличаются отъ «amici» лишь фактическимъ исполненіемъ требованій апостольской жизни, причемъ каждый «amicus» всегда можетъ перейти въ группу «fratres», какъ только примкнетъ къ этому образу жизни.

Рѣшающее значеніе именно чисто моральнаго критерія при раздѣленіи «fratres» и «amici» въ указанную эпоху, а не какой бы то ни было ординаціи іерархическаго типа, совершенно ясно и полно подтверждается свѣдѣніями Алана Лильскаго, использованными нами отчасти уже раньше. Аланъ потому интересенъ, что онъ почти современникъ (лѣтъ на 10 приблизительно старше) движенія католическихъ бѣдняковъ. Аланъ же опредѣленно заявляетъ, что по мнѣнію вальденсовъ, заслуга имѣетъ большее значеніе для совершенія Евхаристіи, или благословенія, или вязанья и рѣшенія, чѣмъ санъ или должность. Кромѣ того онъ формулируетъ эту же мысль нѣсколько иначе, а именно, что не санъ даетъ власть, а заслуга [3]).

[1]) Ad. a. 1209; домъ уже былъ разрушенъ предшественникомъ миланскаго архіепископа Patr. lat. 216, № 17 p. 29.

[2]) Интересно въ данной связи отмѣтить, что по словамъ Иннокентія III, Бернардъ Примъ пришелъ въ Римъ лишь съ весьма небольшимъ числомъ товарищей: „Quapropter venientes ad apostolicam sedem dilectos filios Bernardum primum et Wilhelmum Arnoldi et quosdam alios paterna benignitate suscepimus“. Patr. lat. 216, № 94 p. 289.

[3]) Patrol. lat. 210 pag. 385: Aliunt etiam praedicti haeretici quod magis operatur meritum ad consecrandum vel benidicendum ligandum et solvendum, quam ordo vel officium. Unde ipsi, quamvis ordinati non sint, quia se justos esse fingunt et merita apostolorum habere, modo sacerdotali benedicere praesumunt. Dicunt etiam se posse consecrare, ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium, et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, per merita debent habere eorum officia‘.

Свѣдѣнія Алана не только подтверждаютъ нашъ тезисъ объ отсутствіи іерархическаго различія между «fratres» и «amici» въ началѣ XIII-го вѣка, но одновременно содержатъ формулировку одного изъ основныхъ положенія вальденской ереси, такъ сказать принципіальную ось, вокругъ которой

Подчеркнутыя мѣста, особенно послѣднее, несомнѣнно подтверждаютъ, что по мысли вальденсовъ личная заслуга является главною основою апостольско-священническихъ функцій. Мюллеръ, правда утверждаетъ, что наше толкованіе „gewiss nicht den Sinn der Sekte trifft“. Онъ самъ полагаетъ, что смыслъ цитированнаго отрывка заключается въ признаніи нераздѣльности апостольской должности и апостольской жизни: „dass apostolisches Amt und apostolisches Leben zusammangehören“. Единственнымъ аргументомъ Мюллера, является указаніе, что Аланъ писалъ о французской группѣ, которая не требовала свободы священниковъ отъ смертныхъ грѣховъ для дѣйственности совершаемыхъ ими таинствъ. Не говоря уже о неясности самой формулировки Мюллера, его аргументація такъ слаба, что прямо удивляешься, какъ такой крупный ученый можетъ пользоваться ею. Во 1-хъ, совершенно не доказано, чтобы Аланъ писалъ только о французской группѣ; самъ Мюллеръ тутъ же допускаетъ, что онъ могъ имѣть въ виду и ломбардскую группу, когда писалъ „quod ordines vel suffragia eorum, qui sunt in mortalibus peccatis, animabus mortuum non prosunt“. (Alanus p. 388). Наоборотъ, у Алана нигдѣ не указывается точка зрѣнія французской группы о независимости дѣйственности таинствъ отъ личнаго достоинства священника. другими словами, у Алана, нѣтъ никакого противорѣчія. Во вторыхъ, во время, къ которому относится трудъ Алана, дѣленія на французскую и ломбардскую вѣтви еще не существовало, какъ мы знаемъ изъ трактата „Supra Stella“ (ed. Döllinger, Beiträge etc. II, № 5, p. 64. 74), а потому Аланъ даетъ свѣдѣнія изъ общаго фонда вальденскихъ воззрѣній, въ которомъ еще переплетались потомъ разошедшіяся французскія и ломбардскія линіи ученія. Въ 3-хъ, французская группа, правда, не отвергала дѣйственности таинствъ, совершаемыхъ католическимъ клиромъ, хотя бы и не ведущимъ апостольской жизни, но отъ своихъ собственныхъ епископовъ и пресвитеровъ по единогласному свидѣтельству всѣхъ источниковъ все же требовала соблюденія этой жизни. (Müller o. c. pag. 95).

вращается ея религіозная психологія. Вотъ почему, какъ будетъ показано ниже, мысль эта о преобладающемъ значеніи личной заслуги (meritum) передъ саномъ (ordo vel officium) никогда не умретъ въ вальденской средѣ, а всегда будетъ всплывать съ большею или меньшею ясностью.

Анализъ источниковъ, предшествующихъ по времени знаменитому «посланію ересіарховъ» раскрылъ передъ нами 2 факта: Во 1-хъ. несомнѣнную принадлежность къ сектѣ и активность «amici» и во 2-хъ, полное отсутствія указаній на какія бы то ни было іерархическія отличія между «amici» и «fratres» [1]).

3.

Обращаемся теперь къ самому посланію ломбардскихъ ересіарховъ братьямъ и друзьямъ въ Германіи (Rescriptum haeresiarcharum). Во 1-хъ, необходимо отмѣтить, что сама датировка его представляется спорной и до сихъ поръ нерѣшенной. Прегеръ, основываясь на томъ фактѣ, что о бергамскомъ совѣщаніи 1218 г. говорится, какъ о «нѣкогда» состоявшемся, полагаетъ невозможнымъ отнести этотъ документъ ко времени ранѣе 1230 г.; Мюллеръ, указывая на желаніе ересіарховъ сообщить германскимъ братьямъ и друзьямъ подробности именно о бергамскомъ совѣщаніи, настаиваетъ на 1218 г., а слово «olim» предлагаетъ перевести «недавно» [2]). Во всякомъ случаѣ черты вальденской общины, отраженныя въ этомъ памятникѣ, восходятъ къ этой послѣдней датѣ. Цѣнность этого источника опредѣляется тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ представляетъ собою единственное автентическое свидѣтельство

[1]) Относительно критики этого тезиса Карсавинымъ въ XIX томѣ Историческаго обозрѣнія см. экскурсъ № 1.

[2]) Preger: Beiträge etc. pag. 184. Uber das Verhältnis etc. 16/17. Müller: Die Waldenser etc. p. 27 прим. 5.

вальденсовъ о самихъ себѣ изъ XII и XIII в. [1]). Но эта цѣнность сильно умаляется трудностями пониманія текста, изобилующаго неточностями и примѣрами необычнаго словоупотребленія. Какъ разъ текстъ, имѣющій рѣшающее значеніе для опредѣленія взаимоотношеній «fratres» и «amici», принадлежитъ къ числу самыхъ темныхъ мѣстъ. Въ пунктѣ 5-мъ (по изданію Прегера) вопросъ идетъ объ избраніи и поставленіи «министровъ», т. е. очевидно священнослужителей, такъ какъ вопросъ объ управителяхъ уже рѣшенъ въ пунктѣ 4-мъ. а въ пунктѣ 23-мъ терминъ «minister», несомнѣнно относится къ священникамъ. Отвѣтъ французской группы на вопросъ «de ministrorum ordine» гласитъ: «et ministros taliter eligere communiter vel de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus ordinare eternaliter vel ad tempus, secundum quod communi utilius vel amplius ad pacem pertinere videbitur».

Въ приведенномъ отрывкѣ слѣдующія трудности и неясности: Во первыхъ, что значитъ сопоставленіе «eligere» и «ordinare»? Обозначаются этими 2 терминами 2 различныхъ дѣйствія или одно и то же? Во вторыхъ, что значитъ и къ чему отнести «in rebus permanentibus», — къ слову «amicis», или «eligere» или «ordinare»? Въ третьихъ, какой смыслъ имѣетъ выраженіе «ordinare ad tempus», противополагаемое «ordinare eternaliter»? Если «ordinare» означаетъ посвященіе въ санъ, ординацію, какъ въ другомъ мѣстѣ рескрипта (п. 23), то посвященіе въ санъ на время безсмыслица. Въ четвертыхъ, кто такіе «nuper conversi? Въ пятыхъ, кто входитъ въ составъ «commune», о которомъ говорится уже въ пунктѣ 4-мъ «commune nostrum et illorum, congregatum in unum».

[1]) Въ виду еще царящей полной путаницы въ вопросѣ о датировкѣ такъ наз. вальденской литературы, «nobla leicon» и др. покуда невозможно пользоваться ею. Главная часть ея относится во всякомъ случаѣ ко времени позже 1400 года и, кромѣ того, ея дидактическо-этическое содержаніе ничего не даетъ для вопросовъ организаціи ранняго вальденства.

По первому пункту разошлись Мюллеръ и Гауптъ. Мюллеръ допускаетъ даже мысль объ избранiи епископовъ изъ среды «amici credentes» (Laienanhang), Гауптъ проводитъ различiе между словомъ «ordinare» въ пунктѣ 5-мъ посланiя и въ пунктѣ 23-мъ, гдѣ сказано «ministrum dicimus in Christi sacerdotii ordine ordinatum». Лишь въ пунктѣ 23-мъ говорится о посвященiи, уполномачивающемъ къ совершенiю Пресуществленiя, а въ пунктѣ 5-мъ, по мнѣнiю Гаупта, рѣчь идетъ лишь о посвященiи въ санъ дiакона. Съ Гауптомъ относительно ординацiи изъ числа amici согласенъ и Карсавинъ [1]).

Во второмъ спорномъ вопросѣ Мюллеръ вообще отказался найти удовлетворительное рѣшенiе, Прегеръ сошелся съ Гауптомъ на толкованiи: «изъ друзей, остающихся въ мiру»; къ нимъ присоединился и Карсавинъ [2]). Карсавинъ даже сумѣлъ найти въ рескриптѣ и епископовъ—неупоминаемые перфекты, пресвитеровъ—ординированные «nuper conversi» и дiаконовъ—ординированные «amici» [3]). На третьемъ спорномъ вопросѣ спецiально остановился Карсавинъ [4]). Что касается 4-го вопроса о «nuper conversi», то съ легкой руки Прегера теперь принято ихъ отожествлять съ такъ называемыми «novellani» ватиканскаго манускрипта за № 2648 [5]). Въ пятомъ вопросѣ споръ возникъ между Прегеромъ и Мюллеромъ. Первый по-

[1]) Müller. o. c., 46—48. Haupt. Hist. Z. N. Folge XXV, pag. 49. Карсавинъ. Очерки религ. жизни etc. p. 127, Вальденсы до 1218. Историческое обозрѣнiе XIX p. 154.

[2]) Müller: o. c. p. 46, прим. 2 Haupt: o. c. p. 49 прим. Preger: über die Verfassung etc. p. 30—31, прим. Карсавинъ: Очерки etc. pag. 123.

[3]) Карсавинъ o. c. ssq. 125 ssq. Въ статьѣ: Вальденсы до 1218 г. Карсавинъ отказался отъ этого мнѣнiя. Историческое обозрѣнiе XIX pag. 146.

[4]) Отъ своего толкованiя, изложеннаго въ Очеркахъ, Карсавинъ отказался и построилъ новое въ статьѣ „Вальденсы до 1218 г.“. Разборъ этого новаго построенiя я выношу ради удобства въ экскурсъ № 1.

[5]) Preger: o. c. pag. 31. Карсавинъ: Очерки pag. 125

лагаетъ, что въ составъ commune входятъ и «amici-credentes» и отожествляетъ терминъ commune съ терминомъ «congregatio baptizatorum» изъ пункта 22-го рескрипта, а второй настаиваетъ, что «commune» состояло исключительно изъ однихъ перфектовъ. Съ Мюллеромъ согласился и Гауптъ [1]).

По каждому изъ указанныхъ спорныхъ вопросовъ можно было бы предложить къ старымъ еще новое толкованiе, достаточно вѣроятное, но нисколько не опровергающее вѣроятности другихъ толкованiй. То, которое я считаю наиболѣе прiемлемымъ, вынесено мною въ экскурсъ (№ 1). Здѣсь же я считаю необходимымъ формулировать лишь то, что представляется мнѣ не только вѣроятнымъ, но и безусловно несомнѣннымъ.

Во первыхъ, текстъ рескрипта доказываетъ, что «ministri», т. е. священнослужители, избирались и изъ числа «amici». Этотъ фактъ подтверждаетъ ближайшую связь между «fratres» и «amici» и несомнѣнное участiе послѣднихъ въ сектѣ. Говорить, что «amici», изъ которыхъ избираются священнослужители секты, не входятъ въ ея составъ, а остаются гдѣ-то въ сторонѣ, по меньшей мѣрѣ странно. Кромѣ того, врядъ ли случайно, рескриптъ адресованъ не только однимъ «братьямъ и сестрамъ», но и «друзьямъ и подругамъ, ведущимъ благочестивую жизнь» [2]). Отсюда ясно, что когда авторы письма говорятъ о «nostrum commune», они въ идеѣ къ составу этой «коммуны» относятъ, конечно, и «amici», которые такимъ образомъ въ идеѣ являются ея полноправными сочленами. Конечно, ради практическихъ удобствъ, исполнительнымъ органомъ «коммуны» могутъ быть лишь одни «fratres», подобно тому, какъ и въ наше время въ синодахъ лютеранской церкви участвуютъ лишь одни пасторы, что однако нисколько не мѣ-

[1]) Preger: Über das Verhältnis etc. p. 64 ssg. Müller o. c. pag. 31. Haupt o. c.

[2]) Cp. Preger: Über das Verhältnis etc. pag. 65.

шаетъ признанію идейнаго равноправія міряпъ [1]). Фактически исключительное участіе «братьевъ» на соборѣ или при рѣшеніи дѣлъ коммуны въ данное время могло диктоваться и соображеніями безопасности, требовавшими въ виду гоненій инквизиціи отъ руководителей дѣлами общины безусловной испытанности и твердости. Впрочемъ, рескриптъ самъ по себѣ не даетъ никакихъ указаній на то, чтобы въ дѣлахъ коммуны имѣли право участвовать лишь одни «fratres». Выводъ этотъ можно получить, сблизивъ рескриптъ съ трактатомъ изъ Cod. Vat. № 2148, который, какъ мы постараемся доказать въ особомъ экскурсѣ (№ 2), относится самое раннее къ концу XIII-го вѣка, т. е. лѣтъ на 50—60 моложе рескрипта. Переносить черты вальденскаго быта конца XIII-го вѣка на время около 1218 г. по меньшей мѣрѣ неосторожно. Что касается термина «congregatio baptizatorum», то имъ обозначается нѣкоторый органъ, который рѣшаетъ вопросъ о сохраненіи должности за священникомъ, получившимъ ординацію отъ римской церкви. Покуда «congregatio baptizatorum» этотъ вопросъ рѣшаетъ утвердительно (sustinet eum in officio), вальденсы французской группы согласны вѣрить въ дѣйственность совершаемаго имъ таинства Евхаристіи, «si justus vel injustus». Если съ одной стороны, вспомнить огромное практическое значеніе этого пункта и неудобство открытаго отверженія таинствъ, совершаемыхъ римскимъ клиромъ, а, съ другой стороны, обратить вниманіе на вполнѣ естественное нежеланіе еретиковъ признавать авторитетъ римской церкви, то терминъ «congregatio baptizatorum» слѣдуетъ признать неяснымъ, даже сознательно неясно употребленнымъ, «лукавымъ», какъ прекрасно его окрестилъ Карсавинъ, а не искать вымученныхъ толкованій его въ смыслѣ «церкви вообще», какъ дѣлаютъ Мюллеръ и Гауптъ, или же отожествлять его съ «commune» или «societas Valdensium», какъ дѣлаетъ Прегеръ. Такимъ

[1]) Ibidem.

образомъ мы думаемъ, что вальденсы французской группы въ данномъ случаѣ преднамѣренно и сознательно выражаются неясно.

Во вторыхъ: излюбленное отожествленіе «nuper conversi» рескрипта, съ «novellani» трактата «de vita et actibus» (Cod. Vat. 2648) представляется намъ безусловно неправильнымъ и не только вслѣдствіе поздней датировки нами этого трактата.

Вѣдь никто не сомнѣвается въ томъ, что подъ «nuper conversi» можно понимать лишь людей дѣйствительно недавно обращенныхъ въ секту («fratres» или «amici»—объ этомъ смотри экскурсъ № 1); «novellani» же трактата могли быть состарившимися въ сектѣ «perfecti». Въ пунктѣ 1-мъ трактата (цитирую по оригиналу) говорится: «Item hereticorum perfectorum alii dicuntur sandaliati, alii novellani». Полноправными являются лишь «sandaliati», которые одни лишь допускаются на «capitulum generale.». Въ пунктѣ 4-мъ трактата мы читаемъ: «In quo etiam capitulo generali credentes non admittuntur, nec perfecti heretici juvenes, nec mulieres, quamvis sint perfectae et antiquae, nec aliquis hereticus, quamvis antiquus, nisi eorum voluntati et obedientiae totaliter sit subjectus et servet immobiliter sectam illam». Нѣсколько дальше говорится о пріемѣ въ число «sandaliati» нѣкоторыхъ «heretici perfecti», которые «fuerunt inter eos per longa tempora laudabiliter conversati juxta formam sectae suae». Сопоставленіе приведенныхъ отрывковъ приводитъ къ неопровержимому выводу, что «nuper-conversi» рескрипта въ лучшемъ случаѣ можно было бы приравнять лишь къ «perfecti heretici juvenes», т. е. къ части «novellani», такъ какъ многіе изъ нихъ несомнѣнно были «antiqui» въ сектѣ.

[1]) См. Müller. o. c. pag. 42. Preger: Beiträge etc. pag. 198. Über das Verhältnis etc. pag. 65—68, Карсавинъ: Основы средневѣковой религіозности, pag. 285.

4.

Рескриптомъ заканчивается рядъ источниковъ по вальденству, независимыхъ отъ инквизиціи, а поэтому заслуживающихъ особаго довѣрія. Остальные источники представляютъ собою или части руководствъ инквизиторовъ, какъ, напр., труды Монеты изъ Кремоны, Райнерія Саккони, Стефана Борбонскаго и Давида Аугсбургскаго, или же выдержки и формулы изъ протоколовъ инквизиціоннаго суда. Единственный памятникъ совершенно независимаго отъ инквизиціи происхожденія—трактатъ «Supra Stella»—буквально ничего не даетъ для опредѣленія состава и характера секты [1]). Въ высшей степени интересно, что нѣкоторые источники или ничего не говорятъ о дѣленіи вальденсовъ на «perfecti» и «credentes», какъ напр., Райнеріи Саккони, или крайне глухо, какъ, напр., Стефанъ Борбонскій, или ничего не сообщая о дѣленіи на «perfecti» и «credentes», мимоходомъ указываютъ на то, что вальденсы признавали существованіе 3-хъ ступеней іерархіи—епископата, пресвитерства и діаконата—необходимымъ признакомъ истинной церкви. Такое указаніе мы находимъ у Монеты изъ Кремоны [2]). Онъ же подтверждаетъ участіе женщинъ въ проповѣди [3]).

---

[1]) Кромѣ трактата „Supra Stella“, не зависящ отъ инквизиціи еще отрывки переписки между ломбардскими и германскими вальденсами 1368 г., указанные впервые Мюллеромъ и отчасти изданные Деллингеромъ. Müller. o. c. pag. 103. Выдержки изъ нихъ приводитъ также Comba. Döllinger: Beiträge II pag. 353. Comba: Histoire de Vaudois, pag. 190 ssq. Отрывки эти относятся однако къ столь позднему времени, что привлеченіе ихъ для рѣшенія неясностей въ исторіи вальденства XIII в. немыслимо.

[2]) Monetae Cremonensis, Adversus Catharos et Valdenses libri V. ed. Ricchini, Romae 1743. L. V, Cap. I, § 4, pag. 402: „Quarto modo idem ostenditur (что вальденская община не есть ecclesia Dei“) per Ordinem Ecclesiasticum, quem ipsi ad minus triplicem confitentur, scilicet Episcopatum, Presbyteratum et Diaconatum, sine quo triplici ordine Ecclesia Dei non potest esse nec debet, ut ipsi testantur“. Moneta

Не больше, если не меньше, даютъ акты Нарбоннскаго и Таррагонскаго совѣщанія, изъ коихъ первое относится 1235 а второе къ 1242 г. [4]). Въ актахъ Таррагонскаго совѣщанія «perfecti» названы «Inzabbattati», а въ актахъ Нарбоннскаго совѣщанія встрѣчается терминъ «credentes», а вмѣсто «perfecti» говорится просто о «heretici».

Однако врядъ ли послѣдній терминъ употреблялся исключительно для обозначенія «perfecti». Такому предположенію не соотвѣтствуетъ постановленіе Таррагонскаго совѣщанія, что «вѣрующіе» ересямъ «Inzabbattatorum» тоже должны быть обозначаемы терминомъ «heretici» [5]). Во всякомъ случаѣ отличительнымъ признакомъ между «perfecti» и «credentes» попрежнему является лишь чисто этическій принципъ принятія на себя апостольской жизни безъ единаго намека на что-либо, напоминающее собою іерархическій характеръ различія между клиромъ и мірянами въ католической церкви. Другими словами, взаимоотношеніе между «perfecti» и «credentes» этой эпохи сохраняетъ тотъ же характеръ, что и между «fratres» и «amici». Далѣе акты Таррагонскаго совѣщанія уже опредѣленно указываютъ на организацію подпольныхъ кружковъ и постоянныхъ убѣжищъ, глухіе намеки на существованіе которыхъ мы уже встрѣтили у Алана Лильскаго [6]).

далѣе ничего не даетъ для выясненія вопроса о характерѣ и способѣ замѣщенія этихъ трехъ ступеней у вальденсовъ, остается также неяснымъ, какую группу—французскую или ломбардскую—имѣетъ онъ въ виду въ этомъ мѣстѣ.

[3]) „Item 1. Thimot. 2 v. 12: „Docere autem mulieri non permitto“ Contra hoc praeceptum Apostoli veniunt Valdenses. Mulieres enim eorum praedicant in Ecclesia“. Liber. V. Cap. 5, § 8, pag. 442.

[4]) Mansi: XXIII pag. 353 ssq. и 553 ssq.

[5]) Ibidem. pag. 552—554. Ср. „Practica“ Бернгарда Гвидона—ed. Donais p. 218.

[6]) „Receptatores sunt qui scienter bis vel ultra receperunt hereticos vel Inzabbattatos in domo sua, vel in alio loco suo. Receptaculum credimus esse domum vel hospitium, ubi heretici vel Inzabbattati bis vel pluries convenerunt ad praedicationem vel lectionem, vel etiam, ubi

Подчеркивая отсутствіе указаній на іерархическое различіе между «perfecti» и «credentes» въ указанную эпоху, мы, однако, должны предположить, что гоненія инквизиціи заставили еретиковъ не только перенести свою дѣятельность въ подполье, но и быть крайне осторожными въ пріемѣ новыхъ братьевъ и въ привлеченіи новыхъ вѣрующихъ. Отсюда получалась большая сомкнутость братьевъ, а вмѣстѣ съ ней, какъ это всегда бываетъ, потребность отмѣтить вступленіе въ этотъ сплоченный кругъ испытанныхъ и безусловно преданныхъ дѣлу секты еретиковъ, особымъ способомъ или обрядомъ принятія. Первое, правда совершенно изолированное указаніе на подобный обрядъ можно видѣть въ актахъ южно-французской инквизиціи, относящихся къ 1238 г. Въ актахъ описывается обрядъ принятія въ число «perfecti» нѣкоего Raimundus Iohannes de Semiuoret, имѣвшее мѣсто въ 1231 году. Описаніе это совершенно совпадаетъ съ ритуаломъ катаровъ, такъ что невольно напрашивается выводъ о заимствованіи вальденсами у нихъ всего обряда [1]). Какъ бы тамъ ни было, во всякомъ случаѣ подобный торжественный обрядъ подчеркивалъ различіе между «perfecti» и «credentes», повышалъ коллегіальное самосознаніе первыхъ и въ свою очередь еще болѣе сплачивалъ ихъ въ замкнутую группу. То, что раньше представлялось непосредственнымъ послѣдствіемъ фактическаго исполненія завѣтовъ апостольской жизни, мало по малу неразрывно связывалось съ обрядомъ посвященія или принятія, который такимъ образомъ становился рядомъ съ этическимъ обоснованіемъ полномочій, принадлежащихъ «совершеннымъ».

haeretici vel Inzabbattati pluries hospitantur". Mansi XXIII, pag. 554. Въ актахъ Нарбонискаго совѣщанія мы имѣемъ то же, по нѣсколько болѣе глухое указаніе въ формулахъ допроса „credentes": „Si eos (т. е. haereticos) libenter et pluries receperunt, audierunt, visitaverunt, victualia seu alia dederunt, seu miserunt eisdem, orationes ab eis vel epistolas vel evangelia didicerunt"? Mansi. XXIII, pag. 364.

[1]) Histoire du Languedoc, ed. du Laurier 1879 г. VIII, pag. 1017. Возможно, что Раймундъ былъ катаромъ.

«Совершенные» все болѣе и болѣе превращались въ особый клиръ. Правда, это еще не значитъ, чтобы коллегія совершенныхъ превратилась вполнѣ въ духовенство, іерархическаго типа, какъ католическое. Въ лютеранской церкви тоже существуетъ торжественный обрядъ поставленія въ пасторы, и пасторы несомнѣнно образуютъ особую сплоченную коллегію, однако она очень далека отъ мысли приписывать себѣ іерархическій характеръ въ католическомъ смыслѣ. Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что уклонъ въ эту сторону создавался. Полное развитіе вальденскаго клира отражается въ актахъ тулузской инквизиціи 1319—1321 года, но многое ужъ очень ясно представлено въ 3-хъ другихъ болѣе раннихъ и близко стоящихъ другъ къ другу по времени источникахъ. Два изъ нихъ особенно близки другъ другу и касаются преимущественно, если даже не исключительно, германскихъ еретиковъ; это— трактаты Давида Аугсбургскаго и Пассаускаго анонима, изъ коихъ первый написанъ между 1256 и 1272 г., а второй, какъ окончательно доказано Прегеромъ, около 1266 г. [1]).

Третій источникъ имѣетъ въ виду преимущественно вальденсовъ Италіи и южной Франціи. Полное заглавіе его гласитъ: «De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum, qui se dicunt pauperes Christi seu pauperes de Lugduno. Находится онъ въ Cod. Vat. lat. № 2648 и былъ впервые изданъ Деллингеромъ, а затѣмъ болѣе тщательно Прегеромъ [2]).

Датировка этого памятника была впервые предпринята Прегеромъ, который отнесъ его къ началу 30-хъ годовъ XIII в., т. е. ко времени рескрипта ересіарховъ по его счету [3]). Съ Прегеромъ согласенъ и Карсавинъ съ тѣмъ лишь различіемъ, что датою рескрипта онъ считаетъ 1218, а не 1232 годъ, и

[1]) Müller. o. c. pag. 158, Preger: Der Tractat der David von Augsburg. pag. 7, 13, Über das Verhältnis etc. pag. 19—30.

[2]) Döllinger. Beiträge etc. II, 92. Preger: Über die Verfassung der französischen Waldesier. pag. 70—73.

[3]) Preger. o. c. p. 6, 7.

этимъ объясняетъ большее развитіе организаціи секты, отраженной въ манускриптѣ, по сравненію съ ея устройствомъ въ рескриптѣ ересіарховъ [1]).

Однако доводы обоихъ историковъ не выдерживаютъ критики, и трактатъ «de vita et actibus» слѣдуетъ отнести самое раннее ко времени остальныхъ 2-хъ вышеуказанныхъ источниковъ или даже къ началу XIV-го вѣка [2]). Пассаускій анонимъ даетъ намъ въ высшей степени цѣнныя свѣдѣнія о необычайной активности всѣхъ вальденсовъ, какъ «perfecti», такъ и «credentes», которыхъ онъ также называетъ «imperfecti». Дѣятельность эта сосредоточена вокругъ тайныхъ убѣжищъ, куда никто не допускается, кто не состоитъ въ числѣ «credentes». Время собраній они также держатъ въ секретѣ и сообщаются между собою съ помощью условныхъ знаковъ. Дѣятельность состоитъ главнымъ образомъ въ обученіи и проповѣди и ведется столь энергично, что изъ за обученія мало мѣста остается для молитвы. Въ обученіи принимаютъ участіе малые и большіе, мужчины и женщины. Иногда центромъ пропаганды являются лепрозоріи. Въ этомъ дѣлѣ вальденсы не знаютъ препятствій, ремесленникъ, работающій весь день, учится и учитъ почью. Для совращенія въ секту они готовы зимою переплывать рѣки. Въ результатѣ, многіе изъ нихъ могутъ наизусть цитировать цѣлыя книги изъ Св. Писанія [3]).

[1]) Карсавинъ: Очерки etc. pag. 570—571, Вальденсы до 1218 г. Историческое обозрѣніе XIX, pag. 155.

[2]) См. экскурсъ № 2.

[3]) Max. Bibl. Patr. XXV 263 H. 264 A. Относительно женщинъ. „Apud nos tam feminae, quam viri docent, et discipulus septem dierum docet alium“ Ibidem 273 C. „Item dicunt quod omnis laicus et etiam femina debeat praedicare“. Ibidem 265 F. Относительно терминологіи: „Et quaeret judex, vis haeresim abjurare? Si perfectus est, respondebit non jurabo... Si autem imperfectus, tunc respondebit, si debeo jurare, jurabo. Ibidem 274 A. B. „Omne juramentum mortale peccatum, perfecti enim inter eos potius moriuntur, quam jurent. Imperfectus vero jurat si cogitur jurare“. Ibidem 266 E. Терминъ „imperfecti“ встрѣчается и у Бернарда Гвидона: Practica, ed. Douais. pag. 218.

Въ остальномъ анонимъ даетъ немного относительно организаціи секты. Мы узпаемъ лишь названіе нѣсколькихъ десятковъ мѣстечекъ и деревень въ Пассауской епархіи, въ которыхъ находятся «школы», т. е. госпиціи вальденсовъ, причемъ относительно нѣкоторыхъ сообщается, что тамъ находится «episcopus» или «pontifex» [1]).

Кромѣ того, мы узнаемъ, что германскіе еретики находятся въ постоянной связи съ ломбардскими, у которыхъ тоже оказываются епископы [2]).

Давидъ Аугсбургскій гораздо менѣе подробно останавливается на изображеніи жизни и дѣятельности вальденскихъ госпицій и кружковъ, свѣдѣнія его совершенно однако совпадаютъ съ данными Пассаускаго анонима [3]).

Зато гораздо обстоятельнѣе сообщеніе Давида относительно «perfecti», про которыхъ онъ говоритъ, что они учителя другихъ и исповѣдники, называютъ себя послѣдователями апостоловъ и ходятъ изъ страны въ страну, посѣщая и укрѣпляя своихъ учениковъ въ ереси. Давидъ ничего не сообщаетъ о томъ, чтобы у вальденсовъ существовалъ особый торжественный обрядъ посвященія въ число «perfecti». Онъ лишь подчеркиваетъ, что не всѣ допускаются въ ихъ среду, а сперва

[1]) Въ варіантѣ анонима Cod. Pal. lat. 677 fol. 4 verso—5 verso мы находимъ 43 названія, больше чѣмъ въ Max. B. Patrum XXV 264 D. и у Прегера: Beiträge etc. pag. 241. Терминъ „pontifex“ также встрѣчается лишь въ этомъ варіантѣ: „Ad. sanctum Petrum in der Augia et ibidem scolae et pontifex“ и затѣмъ въ „Chematen“. Ср. Экскурсъ № 4.

[2]) „Item peregrinantur et ita Lombardiam intrantes visitant episcopos suos“ M. B. P. XXV 276 C. Вопросъ инквизитора: „Item an umquam collectam fecerit fratribus in Lombardia?“ Ibidem 274 A.

[3]) „Solent autem tales mansiones habere in locis, ubi habent studia sua vel celebrant conventicula sua, quae circumquaque aliis sunt inaccessibiles, ne prodantur, ut in foveis subterraneis vel aliter sequestratis“. Ed. Preger. § 9.

„Non autem solum viri sed et feminae apud eos docent, quia feminis magis patet accessus ad feminas pervertendas, ut per illas etiam viros subvertant“. Ibidem § 6.

желающіе вступить въ ихъ число долго обучаются, чтобы умѣли учить и другихъ. Очевидно Давидъ имѣетъ въ виду нѣчто вродѣ послушниковъ, которыхъ онъ въ томъ же мѣстѣ называетъ «studentes». Эти «studentes» ведутъ такую же бѣдную жизнь, какъ и «perfecti» и опредѣленно отличаются отъ «credentes» или «discipuli», которые доставляютъ имъ средства къ жизни [1]).

Трактатъ Давида Аугсбургскаго можно сближать съ трактатомъ «de vita et actibus» не только потому, что они близки другъ къ другу по времени, но и по другимъ еще соображеніямъ. Несомнѣнно, что Давидъ Аугсбургскій имѣетъ въ виду между прочимъ и еретиковъ, состоящихъ подъ вліяніемъ

[1]) „Duo sunt genera sectae ipsorum. Quidam dicuntur perfecti eorum, et hii proprie vocantur Pover de Leun; nec omnes ad hanc formam assumuntur, sed prius diu informantur, ut et alios sciant docere. Hii nihil proprium se dicunt habere, nec domos nec possessiones nec certas mansiones nec conjuges, quas, si ante habuerunt, relinquunt. Hii dicunt se apostolorum successores esse et sunt magistri ei aliorum confessores, et circumeunt per terras visitando et confirmando discipulos in errore. Hiis ministrant discipuli necessaria, et quocumque veniunt, insinuant sibi mutuo adventum illorum, et conveniunt ad eos plures in tuto loco, in latibulis, audire eos et videre, et mittunt eis illuc optima quaeque cibi et potus, et indicunt collectas nummorum discipulis pro sustontatione eorundem pauperum et magistrorum suorum et studentium, qui per se sumptus non habent etc.". Ed. Preger. § 7. Что „credentes" дѣйствительно обучались еретиками, ясно изъ слѣд. мѣста: „Alii vero sunt credentes hereticorum, adhaerentes eorum doctrinis et vera eos docere credentes et bonos eos aestimantes et sectam amplectentes, scindentes se ab ecclesiae unitate. Hii sunt eorum fautores et receptores et pro posse defensores, qui ministrant eis de facultatibus suis et discunt ab eis dicta evangelii et apostolorum, et si quis ex eis tantum profecerunt in doctrina erroris, si petunt, recipiuntur a magistris, ut dictum est supra" § 11. Можно съ увѣренностью сказать, что въ ввиду давленія инквизиціи въ число „magistri" принимались лишь тѣ, которые не только „profecerunt in doctrina erroris", но и на дѣлѣ доказали свою способность вести апостольскую жизнь. Дѣйствительно, полный успѣхъ „in doctrina erroris" былъ возможенъ лишь подъ условіемъ постояннаго общенія съ „magistri", а не случайныхъ встрѣчъ съ ними во время посѣщенія ими убѣжищъ. Вотъ почему я предлагаю „studentes", § 7, отличать отъ „discipuli" вообще.

французскихъ вальденсовъ [1]). Трактатъ «de vita et actibus» также вѣроятно изображаетъ жизнь и дѣятельность вальденсовъ французскаго типа, однако состоящихъ въ тѣсной связи съ вальденскими кружками Германіи. Другими словами, матерьялъ обоихъ источниковъ заимствованъ изъ той же среды, по крайней мѣрѣ отчасти. Съ другой стороны мы считаемъ возможнымъ сближать трактатъ «de vita et actibus» съ актами тулузской инквизиціи 1319—21 г. [2]). Изъ этого сближенія получается возможность вскрыть въ составѣ «sandaliati», т. е. полноправныхъ еретиковъ трактата—3 степени вальденской іерархіи: majores, presbyteri и diaconi, обозначенные въ трактатѣ терминами «sacerdotes» «magistri» и «rectores». Это предположеніе подтверждается и другими еще данными, кромѣ приведенныхъ нами въ экскурсѣ № 2. Во первыхъ, діаконы или священнослужители съ спеціально административными функціями несомнѣнно уже существовали раньше. Такъ, по крайней мѣрѣ, мы условились понимать «ministr'овъ» 5-го пункта рескрипта. Во вторыхъ, терминъ «major» встрѣчается въ самомъ трактатѣ «de vita et actibus», причемъ онъ употребляется, какъ синонимъ термина «rector» или «gubernator» hospitii. Подобная шаткость терминологіи не должна насъ смущать, потому что, конечно, и «majores» имѣли административныя функціи [3]), а діаконы можетъ быть тоже иногда управляли госпиціями. Конечно, это іерархическое дѣленіе не представляется такимъ строго установленнымъ, съ точно распредѣленными функціями, какъ въ показаніяхъ Раймунда

[1]) Въ этомъ смыслѣ я соглашаюсь съ Прегеромъ противъ Мюллера. Preger: Uber das Verhältnis etc. pag. 31—32.

[2]) См. экскурсъ № 2.

[3]) ...„et quando confiteri volunt, a rectore seu majore hospitii confitentur et eis injungitur penitentia per eundem vel ab alio de hospitio, si rector non sit praesens". Ed. Preger § 26. In quo quidem generali concilio seu capitulo quasi omnes heretici hospitiorum gubernatores congregantur" Ibidem § 31. „Major seu sapientior de societate seu hospitii". in quo consolandus moraturus est illo anno etc. Ibidem. § 40.

Коста. Отчасти это объясняется тѣмъ, что оно не успѣло еще окончательно сложиться ко времени трактата, отчасти же плохою освѣдомленностью показывающаго еретика (см. экскурсъ № 2) въ вопросахъ касающихся «sandaliati».

Въ третьихъ, считаемъ не лишнимъ указать и на тотъ фактъ, что термины «sacerdotes, magistri et rectores» употреблены не случайно, какъ синонимы «sandaliati», потому что въ томъ мѣстѣ, гдѣ говорится о пріемѣ въ число «sandaliati» они указаны еще разъ [1]). Очевидно, что эти термины заключали въ себѣ вполнѣ опредѣленный смыслъ и указаніе на главныя функціи «sandaliat'овъ».

Такимъ образомъ мы приходимъ къ выводу, что среда «sandaliati» заключала въ себѣ всѣ тѣ элементы, которые вскорѣ потомъ выдѣлились и окончательно кристаллизовались въ трехстепенной іерархіи епископовъ или «majores», пресвитеровъ и діаконовъ. Другими словами мы считаемъ невозможнымъ отожествить съ діаконами т. наз. «novellani», которыхъ трактатъ относитъ къ числу «perfecti», иногда уже давно вступившихъ въ секту, но лишенныхъ права участія въ управленіи сектой [2]).

Но если «novellani» не діаконы, то кто-же они такіе? Для рѣшенія этого вопроса отмѣтимъ слѣдующія сообщенія трактата: во-первыхъ, пріемъ въ число «novellani», который авторъ опредѣленно отличаетъ отъ пріема въ число сандаліатовъ, совершается безъ рукоположенія и состоитъ лишь въ томъ, что принимаемый даетъ обѣтъ вести апостольскую жизнь, во всемъ слушаться старшихъ, не лгать, не приносить клятвы, не убивать. Затѣмъ онъ бросается на землю, присутствующіе

[1]) ... et tunc una cum aliis sandaliatis magistri et rectores et sacerdotes dicuntur ed. Preger. § 33.

[2]) Ed. Preger § 2, 31, 33. Считаю необходимымъ указать, что терминъ „novellani" встрѣчается лишь въ § 2-мъ, а § 31 и 33 лишь говорится о „perfecti", juvenes, antiqui, и mulieres, не принятыхъ въ число „sandaliati". Весьма возможно, что названіе „novellanus" спеціально относится къ „heretici juvenes".

еретики его поднимаютъ и даютъ ему поцѣлуй мира [1]). Отсутствіе рукоположенія крайне интересно, ибо и въ актахъ тулузской инквизиціи 1319—21 г., и въ болѣе раннихъ источникахъ [2]) рукоположеніе играетъ главную роль при пріемѣ въ число «perfecti».

Во вторыхъ, принимаемый называется «consolandus», а въ другомъ мѣстѣ о «consolandi» говорится, что имъ указывается то мѣсто, въ которомъ они должны прожить слѣдующій годъ. Очевидно опредѣленное мѣстожительство указывается съ тѣмъ, чтобы контролировать вновь вступившаго и дать ему возможность еще болѣе ознакомиться съ образомъ жизни полноправныхъ «perfecti» и ученіемъ секты [3]). Изложенное позволяетъ намъ сблизить «новеллановъ» съ «studentes» Давида, которые тоже ведутъ жизнь въ странствованіяхъ и бѣдности, какъ и настоящіе «perfecti», и долго обучаются, прежде чѣмъ удостаиваются пріема въ ихъ число, и съ полушниками, о которыхъ подробно говоритъ Раймундъ Коста [4]).

Конечно, поскольку и эти послушники ведутъ апостольскую жизнь, ихъ тоже можно назвать «perfecti», что и дѣлаетъ еретикъ, показанія котораго лежатъ въ основѣ трактата «de vita et actibus». Впрочемъ, въ самомъ началѣ трактата говорится, что изъ секты вальденсовъ одни называются «perfecti

[1]) Ed. Preger. § 40—42 incl.

[2]) Акты инквизиціи 1238 г. Принятіе въ число „perfecti" нѣкоего Raimundus Iohannes de Seminoret, имѣвшее мѣсто въ 1231 г. Histoire du Languedoc, ed. du Laurier 1879 VIII, pag. 1017.

[3]) § 34. „Item in dicto capitulo ordinatur de his, qui in dicta secta cupiunt profiteri et consolari, et illi de quibus conceditur, postea consolantur et mansio seu societas assignantur eisdem, in qua permanere debeant illo anno".

[4]) „Diaconum eligunt fratres et debet sex annos et ultra in societate fuisse" Döllinger o. c. p. 99 или „Dixit etiam quod sic recipiunt homines ad sectam suam, quod primo inquiritur, si ille qui vult recipi, est filius parentum fidelium, et deinde si est bonae conversationis et aptus ad addiscendum: quod si sit talis, instruitur et docetur de secta ipsorum per sex annos ad minus, et si dicto tempore fuerit repertus aptus, eligitur in diaconum, si vult remanere apud eos". Dollinger. o. c. p. 132, 133.

et consolati», а другіе ихъ друзьями. Терминъ же «consolare», какъ мы видѣли, относится затѣмъ лишь къ «novellani».

Что касается пріема въ «sandaliati», то о самомъ обрядѣ показывающій еретикъ не можетъ сказать ничего опредѣленнаго. Зато онъ точно указываетъ 2 главныхъ условія, которыя ставятся принимаемому: онъ во 1-хъ, въ теченіе долгаго времени долженъ вести жизнь, которую ведутъ и «sandaliati», и во 2-хъ отлично знать Писаніе [1]). Это тѣ же условія, о которыхъ болѣе глухо говорилъ Давидъ Аугсбургскій и столь же подробно Раймундъ Коста. Понятно, что второе условіе не было достижимымъ для всѣхъ, а поэтому многіе такъ и оставались въ числѣ «novellani» до конца жизни.

Вальденская община по ватиканскому трактату представляется такимъ образомъ въ слѣдующемъ видѣ: управленіе дѣлами общины и совершеніе всѣхъ богослужебныхъ функцій окончательно перешли въ руки полноправныхъ «perfecti» или «sandaliati». Доступъ въ ихъ среду крайне затрудненъ длительною подготовкой въ качествѣ послушника или «novellanus», который тоже условно можетъ быть названъ «perfectus» и во всякомъ случаѣ отличается рѣзко отъ простыхъ «credentes». Можетъ быть, спеціальное названіе этихъ послушниковъ— «consolati», а терминъ novellanus относится лишь къ тѣмъ изъ нихъ, кто недавно получилъ «consolamentum».

Въ средѣ «sandaliati» ясно намѣчается извѣстное разслоеніе на 3 степени іерархіи, причемъ однако терминологія этой іерархіи еще не вполнѣ установилась, равно какъ и распредѣленіе отдѣльныхъ функцій. Дѣятельность сандаліатовъ тѣсно пріурочена къ широко развитой системѣ убѣжищъ «hospitia». Верховный органъ общины. общій соборъ «capitulum» или «concilium generale» состоитъ преимущественно изъ ректоровъ госпицій. Насколько эта организація была распространена,

[1]) § 33. „Item si aliqui heretici perfecti fuerunt inter eos, per longa tempora laudabiliter conversati juxta formam sectae suae, et fuerint sapientes in scriptis, ef.iciuntur in eodem capitulo sandaliati".

можно ли, напримѣръ, предполагать нѣчто подобное ей въ устройствѣ вальденскаго міра, о которомъ писали Давидъ Аугсбургскій и Пассаускій анонимъ, сказать трудно. Нѣкоторые признаки совпадаютъ, о другихъ источники молчатъ. Весьма возможно, что «scholae», о которыхъ такъ много сообщаетъ Пассаускій анонимъ, соотвѣтствуютъ госпиціямъ трактата, а епископы, упоминаемые имъ, сандаліатамъ, управителямъ госпицій. Но дальше вѣроятныхъ предположеній итти нельзя. Во всякомъ случаѣ процессъ іерархизаціи общины сильно подвинулся впередъ съ появленіемъ послушничества и разслоеніемъ среды самихъ полноправныхъ «perfecti». Этотъ процессъ на высшей точкѣ своего развитія отразился въ актахъ тулузской инквизиціи 1319—21 г.г., причемъ матерьялы этихъ актовъ были часто дословно использованы Бернгардомъ Гвидономъ [1]).

Трехстепенная іерархія окончательно конституировалась: majores, пресвитеры и діаконы посвящаются въ санъ опредѣленнымъ обрядомъ, въ которомъ главную роль играетъ рукоположеніе, ибо имъ передается Духъ Святой; каждая степень іерархіи имѣетъ свои строго опредѣленныя обязанности и права, причемъ право совершать Евхаристію принадлежитъ исключительно одному «major». Даже въ отсутствіи «major'a» пресвитеръ не имѣетъ права совершать это таинство и никогда по мнѣнію Раймунда Коста его не совершитъ, независимо отъ того, можетъ ли онъ или не можетъ совершить его [2]).

[1]) Döllinger, o. c. № 8, pag. 97—135, 143, 233, Practica inquisitionis, ed. Douais, Tertia pars, § 35, pag. 136 и Quinta pars § 5, pag. 248.

[2]) Döllinger o. c. pag. 102, 103. Весьма сбивчивы показанія Раймунда Коста относительно „majores", „majoralis" и ихъ числа. Съ одной стороны онъ говоритъ о „multi majores", съ другой, то, что онъ показываетъ относительно Іоанна Лотарингскаго и Христина, говоритъ въ пользу мнѣнія Прегера, что всего было 2 „majores", изъ коихъ одинъ получалъ при жизни другого посвященіе въ санъ въ качествѣ его преемника (Döllinger: o. c. pag 99, 108, 109, Preger: Über die Verfassung etc. pag. 39, ssq.). Къ тому же термины „major" и „majoralis", то употребляются какъ синонимы, то нѣтъ. Такъ, напр., нигдѣ не говорится о „multi majorales".

Община «perfectorum» окончательно отожествилась съ этой трехстепенной вальденской іерархіей, ибо, «никто изъ нихъ не можетъ быть «perfectus», если онъ по крайней мѣрѣ не посвященъ въ санъ діакона». Бернардъ Гвидонъ излагаетъ ту же мысль нѣсколько иначе, утверждая, что «никто изъ нихъ не является «perfectus» въ ихъ состояніи (in eorum statu) до полученія сана діакона, а не посвященные называются друзьями и вѣрующими ихъ». Строго опредѣленное различіе въ функціяхъ и полномочіяхъ не упраздняетъ однако, т. ск., потенціальнаго равенства всѣхъ «perfecti». Всѣ они, вслѣдствіе того что все покинули ради Христа, обладаютъ апостольскимъ саномъ и апостольскими полномочіями, а этимъ и объясняется тотъ фактъ, что въ случаѣ отсутствія «Majoralis» посвященіе новаго «Majoralis» можетъ быть совершенно простымъ пресви-

---

Для разрѣшенія этой трудности нужно, во 1-хъ, помнить, что Раймундъ отличаетъ „majores, ordinati in gradum pontificalem или perfectionalem“, отъ „majores non ordinati“. „Majores non ordinati“ очевидно тожественны съ „presbyteri antiquiores“, ибо о тѣхъ и другихъ говорится, что въ случаѣ отсутствія „majoris gradus pontificalis“ они ординируютъ „major'a“ той же степени. (Döllinger, o. c. pag 99, 112, 100, 102).

Во 2-хъ, Бернгардъ Гвидонъ, который въ данномъ случаѣ можетъ играть роль истолкователя темныхъ мѣстъ, прямо заявляетъ: „In primis itaque sciendum est, quod Valdenses habent et constitunt sibi unum superiorem super se, quem vocant Majoralem suum, cui omnes tenentur obedire, sicut omnes catholici sunt sub obedientia domini papae“ (ed. Douais, 248). Такимъ образомъ ясно, что у вальденсовъ имѣется одинъ верховный епископъ или Majoralis, который согласно показаніямъ Раймунда имѣетъ всегда посвященнаго уже при своей жизни преемника. Возможно далѣе, что было нѣсколько епископовъ или „majores ordinati“ для отдѣльныхъ большихъ группъ секты, хотя этому противорѣчитъ заявленіе Раймунда: „quod solum tres sunt ordines in ecclesia, scilicet, diaconatus, presbyteratus et episcopatus, et episcopus apud eos vocatur Majoralis vel minister“ (Döll., o. c., p. 114). Majoralis же всегда одинъ или 2, если считать его преемника. Выраженіе „multi majores“ въ такомъ случаѣ лучше всего отнести къ „majores non ordinati“ или „presbyteri antiquiores in ordine“, которымъ вѣроятно поручалось управленіе госпиціями. Подобные „majores“ весьма близки къ „majores“ трактата „de vita et actibus“, управлявшихъ госпиціями, а это обстоятельство снова сближаетъ трактатъ и акты инквизиціи 1319—21 г.г.

теромъ, и что всѣ присутствующіе при обрядѣ пресвитеры и діаконы всегда участвуютъ въ немъ, возлагая на голову посвящаемаго руки. Такимъ образомъ сама по себѣ апостольская благодать оказывается не связанной съ тѣмъ или инымъ саномъ, а вытекаетъ изъ того факта, что всѣ «perfecti» все покинули ради Христа [1]). Мы здѣсь ограничимся лишь указаніемъ на эту связь апостольской благодати съ фактомъ жизни по завѣтамъ Христа. Значеніе же этой связи будетъ выяснено ниже, когда мы подробнѣе перейдемъ къ анализу характера вальденской іерархіи въ связи съ идеей всеобщаго священства.

Если въ актахъ инквизиціи 1319—21 г.г. вальденская іерархія представляется болѣе развитой и дифференцированной, чѣмъ въ трактатѣ «de vita et actibus», то, съ другой стороны, такой важный органъ, какъ общій соборъ, оказывается въ значительной степени атрофированнымъ, очевидно подъ давленіемъ преслѣдованій инквизиціи. По показаніямъ Раймунда Коста «majoralis» не собираетъ собора, а сообщаетъ свою волю своимъ товарищамъ устно или черезъ посланцевъ, или лично [2]).

Трудность созыва общаго собора наносила несомнѣнно тяжкій вредъ всей вальденской организаціи. Постоянное общеніе между отдѣльными группами прерывалось, а вмѣстѣ съ этимъ

---

[1]) Döllinger, o. c., 100, 116. „Practica“, ed. Douais — pag. 137. „Dicit (Раймундъ Коста), quod quia eorum presbyteri et diaconi omnia dimittunt propter Christum sunt ordinis et gradus apostolici, propter quod sicut apostoli possunt ordinare Majoralem, quando talis casus contingat“. (Döll., pag. 100).

[2]) Döllinger, o. c., p. 109. Въ данномъ случаѣ я придаю показаніямъ Раймунда больше вѣса, чѣмъ обратному утвержденію Бернарда Гвидона, который пользуется болѣе ранними данными: „Item singulis annis tenent aut celebrant unum vel duo capitula generalia in aliqua sollempni villa occulte quantum possunt, convenientes in aliqua domo conducta per aliquem vel aliquos de credentibus diu ante, quasi sint mercatores. et in illis capitulis major omnium ordinat et disponit de presbyteris et diaconis et de mittendis in diversas partes et regiones ad credentes et amicos suos pro confessionibus audiendis et eleomosynis colligendis et audit et recepit rationem de collectis et expensis factis“. „Practica“, ed. Douais, pag. 249.

дѣлалось невозможнымъ поддержать единство ученія и міровоззрѣнія. Загнанныя въ подполье и разъединенныя вальденскія общины потеряли возможность здороваго развитія. Во время Пассаускаго анонима у вальденсовъ было еще «больше школъ, чѣмъ у богослововъ», и такая масса могущественныхъ покровителей, что они рѣшались на открытыя выступленія [1]). Все, что мы знаемъ о составѣ секты въ XIV-мъ вѣкѣ, говоритъ о томъ, что среда «credentes» слагалась преимущественно изъ людей малообразованныхъ и низкаго происхожденія [2]). Конечно, иногда они могли привлечь на сторону секты людей болѣе высокаго круга, даже иногда членовъ католическаго клира, но все же огромная масса «вѣрующихъ» тоже рекрутировалась

[1]) Max. Bibl. Patr. XXV, 264. D.

[2]) До насъ дошли два списка вальденскихъ „perfecti“ конца XIV в. Одинъ содержитъ имена 20 лицъ, изъ коихъ 5 послѣ обращенія сдѣлались римскими священниками, два названы „scholares“ остальныя 13 были ремесленниками. (D ö l l i n g e r, o. c., pag. 330, H a u p t: Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis, pag. 35/36, 7/8). Второй списокъ содержитъ имена 12-ти лицъ „pro tunc“ (1391) rectores sectae Waldensium“. Всѣ они или крестьяне или ремесленники. (D ö l l i n g e r o. c. pag. 367). Имена нѣкоторыхъ изъ нихъ встрѣчаются среди „magistri“ секты въ актахъ, изданныхъ Ваттенбахомъ и касающихся инквизиціи въ Бранденбургѣ (Abh. d. Berl. Akademie der. W. 1886, pag. 41, 42). Одна изъ допрашиваемыхъ, Grite Wegenerin, показала, что „aliqui ex eis (т. е. ересіарховъ) fuerint sutores, et etiam alii litterati“. Однако врядъ ли слово „litteratus“, противопоставленное „sutor“, въ устахъ простой женщины обозначаетъ нѣчто большее, чѣмъ „грамотный“. Wattenbach o. c., pag. 42.

Относительно принадлежности къ сектѣ лицъ болѣе высокихъ классовъ см. O c h s e n b e i n: Der Inquisitionsprocess wider die Waldenser etc. 1881, pag. 97 и 95—122 passim. Само собою разумѣется, что знатные горожане города Берна, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, только и могли быть „вѣрующими“. То же самое слѣдуетъ сказать о тѣхъ, священникахъ, о которыхъ говорится въ актахъ, сообщенныхъ Haupt'омъ (o. c. pag. 34, № 2 и pag. 37. Anhang II), ибо священникъ, постоянно живущій на одномъ мѣстѣ, не могъ состоять въ числѣ странствующихъ апостоловъ. Указаніе на римскихъ священниковъ, принадлежащихъ тайно къ сектѣ вальденсовъ, мы находимъ впрочемъ и въ актахъ тулузской инквизиціи, въ части, не опубликованной Дёллингеромъ. Показаніе

изъ низшихъ сословій. Что касается до организаціи, то и здѣсь источники, правда почти исключительно относящіеся къ германскимъ вальденсамъ, говорятъ объ упрощеніи ея сравнительно съ порядками, изображенными въ актахъ тулузской инквизиціи. Мы ничего больше не слышимъ о трехстепенной іерархіи [1]), всѣ «perfecti» или, какъ ихъ называютъ теперь, «apostoli», «magistri», «fratres», «seniores», являются равноправными.

Характерно, что по нѣкоторымъ свѣдѣніямъ они постятся 3 или 4 дня въ недѣлю, одинъ изъ нихъ на хлѣбѣ и водѣ, кромѣ того, они молятся 7 разъ въ день, что соотвѣтствуетъ церковнымъ «часамъ». Есть также ясныя указанія на собранія въ опредѣленныхъ мѣстахъ и на послушничество [2]). Опре-

Agnetis uxoris quondam Stephani franco de vermela hereticae seu sectae pauperum de Lugduno diocesae Viennensis: „Et cum interrogaretur ab eodem domino episcopo, quare est et ex qua causa jaramentum subire recusabat, dixit, quod pro eo quia, cum fuisset infirma, annus est elapsus vel circa, in dicto loco de vermela fuit inuncta seu accepit extremam unctionem a quodam capellano, qui vocabatur Stephanus, ut credit, et erat ibi capellanus ecclesiae dicti loci, qui quidem post dictam inunctionem et confessionem, quam sibi feccrat, praecipit eidem Agneti, ne umquam aliqua causa seu negotio aliquo juraret seu juramentum praestaret etc“. Cod. Vat. lat. № 4030, fol. XIII verso, col 2.

Къ числу „credentes“ несомнѣнно относится и Іоаннъ фонъ Блумштейнъ, посолъ Страсбурга при Констанцскомъ соборѣ, воспитанный въ вѣрѣ вальденсовъ. (R ö h r i c h: Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses I. p. 27. H a u p t, o. c., pag. 7). Однако все это лишь исключеніе изъ общаго правила, что въ XIV-мъ вѣкѣ секта вальденсовъ рекрутировалась въ своемъ огромномъ большинствѣ изъ представителей низшихъ сословій.

[1]) Указаніе на трехстепенную іерархію мы встрѣчаемъ лишь въ спискѣ вальденскихъ ученій XIV в., который мнѣ удалось найти въ Cod. Vat. lat. № 3978, fol. 50: „Quod praeter episcopatus, presbiteratus et diaconatus ordines omnes alii ordines nichil sunt nisi traditiones hominum“.

[2]) Ср. Страсбургскіе акты, изданные Шмидтомъ въ Niedners Zeitschrift für historische Theologie, Band XXII, 1852, pag. 243 и 244. Съ этими актами часто дословно совпадаетъ № 33 у Дёллингера, гдѣ подробнѣе изложены данныя, касающіяся послушниковъ: „Quando senio-

дѣленныя данныя относительно постоянныхъ убѣжищъ, вполнѣ совпадающія съ сообщеніями трактата «de vita et actibus», а также упоминаніе о періодически повторяющихся собраніяхъ управителей отдѣльныхъ убѣжищъ мы находимъ въ опубликованномъ Деллингеромъ кодексѣ № 4201 вѣнской придворной библіотеки. Само сообщеніе озаглавлено «De Beghardis», однако содержаніе памятника почти абсолютно совпадаетъ съ тѣмъ, что мы знаемъ о вальденсахъ [1]). Новостью является лишь способъ принятія въ число братьевъ, а именно принимаемый получаетъ изъ рукъ того, «qui major reputatur inter eos», «habitum wegardicum», «mantellum seu caphardum seu alium habitum». Во всемъ остальномъ передъ нами типичный вальденскій матерьялъ.

Чѣмъ темнѣе среда «credentes», чѣмъ рѣже общеніе съ

res eorum considerant aliquem juvenem sive in secta natum sive seductum bene tamen morigeratum et castum, cujus tamen filius sit, vel quam artem novit seu sequatur, non advertunt; illum eligunt pro futuro. Tunc applicunt ipsum alicui de magistris a quo ducitur de terra in terram et de loco ad locum per annum unum vel duos. Deinde ducitur ad concilium seu capitulum ipsorum quod solet celebrari in nundinis magnarum civitatum etc". То же самое мы узнаемъ изъ „Artikel der Ungelaubigen Laut genannt dye Ketzer" конца XIV вѣка, изданныхъ Дёллингеромъ (o. c. № 50) и Ваттенбахомъ (Sitz. Ber. der Berl. Ak. 1887 p. 521): „der (der meister) sint XLII in Eystetter pistum und ir fürt ir itlicher ein jungen mit jm umb daz der jung von dem alten lerni, wann der alt abge. daz der jung an sein statt trette, daz der gelaub nicht zergang"...

[1]) Сообщеніе относится къ 1334 г.: „Item ubi habent domos reguntur per unum, quem non vocant praelatum vel magistrum seu doctorem neque rectorem, sed servum Et ille servus de eleemosyna, quae datur eis, ordinat et distribuit inter eos, sicut sibi placet. Item singulis annis pluries et in pluribus locis sub praetextu peregrinationis vel sub pallio capitulorum praedictorum minorum de heremitoriis congregantur et in congregationibus suis per aliquos pauperum clericorum, decem duntaxat vel circa, qui prudentiores inter eos reputantur, regulant, quantum ad victualia et hujusmodi magis convenit servare et viginti circiter faciunt ordinationes secrete ad partem, quas non revelant omnibus, sed aliquibus, quos reputant in secta sua magis confirmatos seu ut verius dicamus obstinatos". Döllinger, o. c., № 40, pag. 403.

странствующими учителями или апостолами, тѣмъ выше авторитетъ послѣднихъ. Личность ихъ окружена таинственностью, вокругъ нихъ сплетаются легенды, они уже стоятъ выше того, чѣмъ для католика являются духовныя лица, они какіе-то святые, непосредственно общающіеся съ Богомъ въ раю и оттуда получающіе свои полномочія и силы. Къ нимъ влечетъ суевѣрный страхъ и любопытство, они къ себѣ вызываютъ такое же отношеніе, какъ нѣкогда странствующіе апостолы-катары. Они одарены особою силою отпущенія грѣховъ, бо́льшей, чѣмъ священники римской церкви. Душа того, кто исповѣдавшись одинъ разъ передъ ними, умретъ въ томъ же году, немедленно вознесется въ небо; они такъ «чисто» смываютъ своимъ отпущеніемъ грѣхи, «sicut quando quis nascitur de ventre matris». Имъ открытъ доступъ къ раю, гдѣ они получаютъ свою силу и мудрость, и къ вратамъ ада, гдѣ передъ ними раскрывается судьба осужденныхъ [1]).

Въ общемъ состояніе вальденской общины къ концу XIV вѣка представляется въ слѣдующемъ видѣ: Община распалась на многочисленныя мѣстныя группы, объединяемыя посѣщеніемъ странствующихъ апостоловъ. Вѣроятно, сохранились и постоянныя убѣжища, которыя являются какъ бы центрами пропаганды на мѣстахъ. Всѣ странствующіе апостолы изображаются равноправными, трехстепенная іерархія больше не упоминается. Говорится лишь о «болѣе мудрыхъ», или «старшихъ». Можетъ быть исчезновеніе іерархическихъ различій связано съ тѣмъ фактомъ, что вальденскіе апостолы отказались отъ совершенія таинствъ и посвятили себя исклю-

[1]) Wattenbach, o. c. Über die Inquisition gegen die Waldenser etc. pag. 40, 42—45 passim. Относительно Эйхштедтскихъ еретиковъ: „Dann schlecht täglig sünd haben sie dem Pfaffen gebicht, wann sie jahen ez hab kein Pabst noch Kardinal noch Legat noch Patriarch noch kein Byschoff noch kein Pfaff kein Gewalt den menschen von den sünden ze (en) pinden, dann allein dye maister die aus dem paradyse gesant sind". Döllinger, o. c., p. 613.

чительно проповѣди и исповѣди [1]). За таинствами они отсылаютъ своихъ вѣрующихъ къ священникамъ римской церкви или не запрещаютъ обращаться къ нимъ. Этимъ самымъ странствующіе апостолы отказываются какъ бы отъ мысли поставить на мѣсто римскаго клира себя самихъ въ качествѣ новаго клира и переходятъ на нѣсколько иную роль Божьихъ избранниковъ, поставившихъ себѣ главною цѣлью борьбу съ грѣховностью міра путемъ личнаго примѣра, проповѣдью и исповѣдью.

Мы можемъ подвести итоги. Вальденская секта въ самомъ началѣ своего развитія представилась намъ, какъ нѣкоторая группа людей, лишенная всякой организаціи и объединенная безъ различія пола и возраста евангельскимъ энтузіазмомъ. Мало по малу въ этой аморфной массѣ образовалось постоянное ядро изъ людей, окончательно себя посвятившихъ апостольской жизни и сомкнувшихся вокругъ основателя секты. Такимъ образомъ возникли 2 элемента въ сектѣ—братья и друзья, причемъ однако мы долгое время ничего не слышимъ о ка-

[1]) Этотъ фактъ незыблемо устанавливается письмомъ „fratrum de Italia ad quosdum conversos de haereticae pravitatis errore ad Sanctum Petrum in der Awe etc., ed. Döllinger, o. c., pag. 355—364. Авторы письма объясняютъ свой отказъ отъ совершенія таинствъ словами апостола: „Non enim misit me Christus baptizare sed evangelizare“. Pag. 360.

Тотъ же фактъ подтверждается протоколами инквизиціи, опубликованными Ваттенбахомъ (o. c. passim) и косвеннымъ образомъ Петромъ Пилихдорффъ: „Nam noviter compertum est, quod quidam haeresiarcha, licet fuerit purus Laicus, corpus Christi, ut sibi videbatur, confecerit et se ipsum et quosdam complices communicaverit, licet fuerit super hoc ab aliis haeresiarchis aliqualiter redargutus“. Max. Bibl. Patr. XXV, 278 T. Сходное свѣдѣніе имѣется въ „Index errorum“, связанномъ съ инквизиціей Петра Целестинскаго. Здѣсь сообщается о томъ, что нѣкоторые изъ вальденсовъ „Consueverunt se ipsos consecrare ad Pascha isto modo“. Затѣмъ идетъ описаніе обряда, а въ заключеніе авторъ говоритъ: „Plurimi tamen magistrorum suorum abhorrent hoc, non habentes multam fidem in hujusmodi communione propria“. Max. Bibl. Patr. XXV, pag. 308 A, B.

комъ бы то ни было іерархическомъ обособленіи первыхъ отъ вторыхъ. Напротивъ, часть священнослужителей избирается именно изъ числа друзей. Растущій гнетъ инквизиціи заставилъ секту сплотиться еще тѣснѣе и съ крайней осмотрительностью относиться къ пріему новыхъ членовъ. Около 1240 г. въ источникахъ термины «fratres» и «amici» начинаютъ смѣняться названіями «perfecti» и «credentes». Одновременно, вѣроятно, начинаетъ распространяться совершеніе торжественнаго обряда при принятіи въ число «perfecti». Хотя «credentes» такъ же, какъ и раньше «amici», безусловно входятъ въ составъ секты, то все же этотъ обрядъ сильно подчеркиваетъ различіе между обѣими группами и содѣйствуетъ все большему и большему обособленію „perfecti“. Одновременно съ этимъ развивается организація постоянныхъ убѣжищъ и періодическихъ собраній, объединяющая очень отдаленныя другъ отъ друга вальденскія общины. Руководящая роль и въ убѣжищахъ, и въ собраніяхъ принадлежитъ, конечно, „perfecti“, хотя иногда активность „credentes“ въ убѣжищахъ достигаетъ высокой степени. Въ дальнѣйшемъ развитіи всѣ административныя и богослужебныя функціи переходятъ въ руки „perfecti“ (конецъ XIII в.), а вмѣстѣ съ этимъ начинаетъ намѣчаться трехстепенная іерархія епископовъ или старѣйшинъ, пресвитеровъ-проповѣдниковъ, діаконовъ-служителей. Для поступленія въ число членовъ этой іерархіи требуется длительный искусъ. Главнымъ, верховнымъ органомъ всего вальденскаго міра дѣлается общій соборъ всѣхъ управителей госпиціевъ и членовъ іерархіи.

Своего полнаго развитія эта іерархія достигаетъ въ началѣ XIV вѣка, по крайней мѣрѣ въ южной Франціи, гдѣ во главѣ ея стоитъ верховный епископъ или Majoralis. Зато значеніе собора падаетъ. Въ теченіе XIV вѣка 3 степени іерархіи, какъ бы вновь стушевываются въ связи съ ограниченіемъ дѣятельности „perfecti“ проповѣдью и исповѣдью. Вообще вальденскіе круги, о которыхъ говорятъ источники

конца XIV вѣка, представляются менѣе сорганизованными, чѣмъ вальденская община конца XIII и начала XIV в. Такимъ образомъ періодомъ наибольшаго расцвѣта вальденской организаціи слѣдуетъ считать время около 1309 г. Возникаетъ вопросъ, на какомъ принципѣ покоилась іерархія вальденсовъ, достигшая въ это время своего полнаго развитія? Рѣшеніе же этого вопроса ближайшимъ образомъ связано съ выясненіемъ проблемы идеи всеобщаго священства у вальденсовъ.

ГЛАВА II.

Идея всеобщаго священства у вальденсовъ.

I.

Вопросъ объ идеѣ всеобщаго священства у вальденсовъ занимаетъ, пожалуй, самое выдающееся мѣсто въ литературѣ предмета. Объясняется это тѣмъ, что, въ зависимости отъ его разрѣшенія въ ту или иную сторону принято опредѣлять вообще значеніе вальденства, какъ предшественника реформаціи. До сихъ поръ, однако, мы еще очень далеки отъ сколько нибудь согласнаго рѣшенія, а поэтому пересмотръ этого вопроса представляется безусловно необходимымъ для ученаго, занимающагося исторіей вальденства [1]).

---

[1]) Изъ спеціалистовъ вопроса наиболѣе рѣзко отвергли существованіе у вальденсовъ идеи всеобщаго священства Dieckhoff: Die Waldenser im Mittelalter, pag. 265, 267, 171, 312 и Müller: Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen, pag. 98. Къ нимъ примкнули Haupt. H. Z. Neue Folge, Band 25, pag. 46. Harnack: Dogmengeschichte III 426.A. Hausrath: Weltverbesserer im Mittelaetsr III 82, 83.

Kropatschek: Das Schriftprincip der lutherischen Kirche, pag 59. Huck: Dogmengeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der Waldenser. pag. 64. Böhmer: Realenzyklopädie für prot. Theologie, 3-te Aufl. XX, 816. Карсавинъ: Очерки etc. pag. 178. 186. Егоровъ. Ж. М. Н. Пр. августъ: Rescriptum heresiarcharum, особ. заключеніе.

Противоположную точку зрѣнія занимаетъ Preger: Beiträge zur Geschichte der Waldesier. Über das Verhältnis der W. und Taboriten. Die Verfassung der französischen Waldesier, passim. На ней же стоятъ Alphandéry, Comba и Cauzons. Alphandéry: Les idées morales des

При этомъ слѣдуетъ постоянно помнить замѣчаніе Мюллера, что „у вальденсовъ не было богословскаго ученія или догматовъ, а что говорить о вальденской догматикѣ можно лишь тогда, когда съ этимъ словомъ соединяютъ совершенно

---

hétérodoxes, latins, Paris 1903, pag. 56. Comba: Histoire des Vaudois, pag. 226, 227. Рѣзче другихъ высказался Cauzons: Les Vaudois et l'Inquisition, Paris 1908: „Mais du principe que le prêtre doit être juste était dérivé celui que tout juste est prêtre et dès lors tout homme bon pouvait entendre les confession, consacrer l'Eucharistie, remplir les fonctions sacerdotales etc," pag. 46. По поводу болѣе поздняго развитія вальденскаго ученія Cauzons прямо заявляетъ, что „sauf la justification par la foi c'était presque tout le programme du protestantisme". pag. 59. См. также Thudichum. Papsttum und Reformation. pag. 11.

Близко къ возрѣніямъ Прегера стоятъ Lea, Schönbach, Tocco. Keller и Trooltsch. Lea „History of the inquisition I, 79. Цитирую по французскому изданію Рейнака: „Les Vaudois pensaient, qu'il fallait obéir aux bons prélats, à ceux qui menaient une vie vraiment apostolique, mais que seuls ces prélats irréprochables avaient le droit de lier et de délier. Une pareille doctrine portait un coup mortel à toute l'organisation de l'Eglise. Si en effet c'était le mérite et non l'ordination qui conférait ce pouvoir de consacrer et de bénir, tout homme menant une vie exemplaire pouvait en faire autant" etc. I, 89. Schönbach: Lateinische Predigten Bertholds von Regensburg, Sitzungsberichte der kais. Akademie zu Wien, Band 147, № 5. Шенбахъ говоритъ о „священствѣ мірянъ". Laienpriestertum—у вальденсовъ: „von diesem Punkt ist doch, nachdem Weltentsagung und Askese den Laien geheiligt, der Bruch der Waldesier mit der Kirche ausgegangen". pag. 105. Tocco. Storia del eresia nel medio evo, 1884. Токко полагаетъ, что однимъ изъ четырехъ основныхъ пунктовъ ученія французскихъ вальденсовъ было мнѣніе, что „qualsiasi laico puo consacrare il corpo di nostro Signore", т. е. совершать главную функцію священника—pag. 137. Но и ломбардская вѣтвь, по мнѣнію, Токко полагала, что „non esservi bisogno di un patriculare intermediario tra l'uomo e Dio, ed ogni figliolo potersi rivolgere dirittamente al suo padre celeste", pag. 138. Въ другомъ мѣстѣ Токко говоритъ о коренномъ видоизмѣненіи понятія „священникъ" вальденсами. Священникъ изъ святого существа, посредника между Богомъ и человѣкомъ, превратился въ смиреннаго служителя общины—pag. 203.

Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien, подчеркиваетъ, что вальденсы вмѣсто „Priesterkirche" желали имѣть „Gemeindekirche", въ которой община избираетъ „служителей Слова" и участвуетъ въ осуществленіи церковной дисциплины—pag. 67. Почти такъ же смотритъ на дѣло Troeltsch: Die Soziallehren der christ-

неточныя представленія" [1]). Замѣчаніе Мюллера глубоко справедливо; его даже необходимо расширить въ томъ смыслѣ, что у вальденсовъ въ то же самое время могли уживаться самыя противуположныя, даже иногда взаимно исключающія другъ друга идеи. Эта противуположность могла остаться и незамѣченной самими вальденсами, во первыхъ, въ виду полнаго отсутствія богословской систематизаціи ихъ ученія, а во вторыхъ, вслѣдствіе необычайнаго территоріальнаго распространенія ереси, достигшей уже въ первой половинѣ XIV вѣка Помераніи [1]). Отдѣльныя группы сектантовъ поэтому переживали чисто весьма разнохарактерное развитіе.

Какъ мы увидимъ ниже, у вальденсовъ несомнѣнно встрѣчаются воззрѣнія, несовмѣстимыя съ идеей всеобщаго священства. Однако это обстоятельство нисколько не исключаетъ возможности нахожденія у нихъ такихъ взглядовъ, которые логически дѣлаютъ безсмысленнымъ различіе клира и міра, священника и мірянина. Конечно, при этомъ нельзя искать у нихъ идеи всеобщаго священства въ совершенной и рѣзко выраженной формѣ, и тѣмъ болѣе той, которую эта идея получила у реформаторовъ XVI-го вѣка [2]). Кромѣ того, нельзя забывать, что вальденскіе взгляды вырабатывались въ постоян

---

lichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1911. Онъ выражаетъ свою мысль словами Gioachimo Volpe—Eretici e moti ereticali del XI al XV secolo etc.—Rinuovamento 1907: „...das Priestertum der Gemeinschaft als solcher eignend, gleichsam eine Emanation aus ihr: die Laien alle berechtigt, die Gnadenmittel mit zu verwalten und frei zu predigen"... Troeltsch, pag. 387, Volpe, Iuni pag. 668. Карсавинъ въ своемъ послѣднемъ трудѣ „Основы средневѣковой религіозности" допускаетъ, что вальденсы иногда „открываютъ путь къ идеѣ всеобщаго священства", pag. 280.

[1]) См. акты бранденбургской и померанской инквизиціи, изданные Ваттенбахомъ въ отчетахъ Берлинской академіи за 1886 г. Акты относятся къ 1393 г., но многіе старые сектанты показываютъ, что уже ихъ родители были въ сектѣ, напр. 80-ти лѣтняя Coppe Sybe, pag. 9. Cf. G. Brunner: Ketzer und Inquisition in der Mark Brandenburg. Berlin 1904, passim.

[2]) Müller, o. c. pag. 98.

ной борьбѣ съ католическою церковью, очень часто поэтому они были лишь отрицаніемъ католической точки зрѣнія безъ дальнѣйшаго развитія этого отрицанія въ смыслѣ положительной догмы. Избитое, напр. положеніе ломбардскихъ еретиковъ, что священникъ, состоящій въ смертномъ грѣхѣ, не можетъ совершать таинствъ, отрицало католическую точку зрѣнія на клиръ, но само по себѣ допускало самыя разнообразныя положительныя толкованія. Во всякомъ случаѣ было бы неправильно утверждать, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда вальденсы удаляются отъ идеи всеобщаго священства, они обязательно приближаются къ католической точкѣ зрѣнія.

Католическая точка зрѣнія покоится на томъ основномъ положеніи, что благодатными силами, а поэтому и полноправіемъ въ церкви, обладаютъ лишь клирики, получившіе свой санъ посредствомъ строго опредѣленнаго обряда таинства ординаціи (sacramentum ordinis). Это таинство сообщаетъ благодатныя силы совершенно безусловнымъ образомъ, безъ всякой зависимости отъ нравственныхъ качествъ и личныхъ достоинствъ посвящаемаго. Это положеніе въ своемъ логическомъ развитіи приведетъ къ ученію о «неразрушимомъ характерѣ» священниковъ (character indelebilis[1]). Благодатныя силы священника, качественно отличающія его отъ мірянина, представляютъ собою не результатъ его личныхъ заслугъ и достиженій на путяхъ религіознаго исканія и совершенствованія, а влиты въ него какъ бы извнѣ изъ объективно существующаго, неисчерпаемаго источника благодатныхъ силъ церкви. Священникъ со-

---

[1]) Яркое и вмѣстѣ съ тѣмъ наивное выраженіе эта «католическая» вѣра получила въ завѣщаніи Франциска Ассизскаго и въ проповѣдяхъ Бертольда Регенсбургскаго. Ограничиваюсь цитатой изъ Бертольда, такъ какъ завѣщаніе Франциска считаю достаточно извѣстнымъ: „Du solt niht ze vil unde ze tiefe gedenken in dîme heiligen kristenglouben, wie dem unde dem sî unde wie daz unde daz gesîn muge, unde wie daz ein priester, der selbe in sünden ist, dich von dînen sünden muge enbinden“. Deutsche Predigten Bertholds von Regensburg. Bd. I. ed. Pfeiffer—1862. Pag. 265, 10.

судъ благодати, которая не страдаетъ изъ за того, что самый сосудъ иногда оказывается недостойнымъ своего святого содержанія.

Церковь не сразу пришла къ этимъ воззрѣніямъ. Около середины XI-го вѣка, когда ядъ симоніи проникъ весь организмъ церкви, многимъ официальнымъ представителямъ церкви установленіе зависимости между дѣйственностью таинствъ и достоинствомъ совершающаго ихъ духовнаго лица казалось единственнымъ средствомъ избавиться отъ симонистовъ и съ корнемъ вырвать застарѣвшее зло. Левъ IX и Григорій VII проявили большую склонность примкнуть къ этой точкѣ зрѣнія, но затѣмъ принуждены были рѣшительно отказаться отъ нея именно въ виду опасныхъ, даже разрушительныхъ послѣдствій ея для іерархическаго строя церкви[1]).

Въ XIII-мъ вѣкѣ церковь уже совершенно незыблемо занимаетъ противоположную позицію и идетъ къ установленію ученія о «character indelebilis», которое проложило окончательно непреодолимую грань между клиромъ и міромъ.

Уклоненіе отъ ученія церкви въ этомъ пунктѣ являются уже несомнѣннымъ признакомъ еретическаго образа мыслей.

Но если церковь лишь постепенно пришла къ самоутвержденію на выше изложенномъ ученіи, то и обратное воззрѣніе о зависимости дѣйственности таинствъ отъ достоинства совершающаго ихъ лица продѣлало извѣстную эволюцію. Левъ IX и кардиналъ Гумбертъ ратовали преимущественно противъ дѣйственности таинства ординаціи, совершаемаго симонистами; миланская патарія расширила это положеніе до принципіальной полноты, отвергнувъ дѣйственность всѣхъ таинствъ, даруемыхъ не только симонистами, но вообще ведущими распущенную жизнь священниками. На точку зрѣнія патаріи одно

---

[1]) По этому вопросу см. прекрасное изображеніе относящихся сюда фактовъ у Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, pag. 600, 674 776, 780.

время сталъ Григорій VII [1]), объявивъ въ своихъ распоряженіяхъ на соборѣ 1075 г. всѣхъ симонистовъ и ведущихъ распущенную жизнь священниковъ лишенными ихъ должностей и пригласивъ мірянъ избѣгать совершаемыя ими таинства и принимать принудительныя противъ нихъ мѣры. Эволюція эта завершается дѣятельностью Арнольда Брешіанскаго, который довелъ патарское ученіе до кульминаціонной точки развитія, указавъ на присвоеніе церковью свѣтской власти и на пріобрѣтеніе богатствъ, какъ на основную причину порчи клира [2]).

Къ проповѣди Арнольда и его послѣдователей въ сѣверной Италіи ближайшимъ образомъ примыкаетъ ломбардское вальденство, хотя степень и характеръ этой зависимости не могутъ считаться безспорно и окончательно выясненными.

Во всякомъ случаѣ изъ изложеннаго ясно, что давно установленное и общеизвѣстное ученіе ломбардской вѣтви вальденства о неспособности безнравственныхъ священниковъ совершать таинства представляется несомнѣнно еретическимъ съ точки зрѣнія церкви наслѣдіемъ церковной оппозиціи XII-го вѣка. Не будетъ слишкомъ смѣлымъ утверждать, что это ученіе наноситъ смертельный ударъ іерархической идеѣ католической церкви, ибо обезцѣниваетъ значеніе таинства ординаціи, на которомъ, какъ мы видѣли выше, покоятся всѣ благодатныя преимущества клирика передъ мiряниномъ.

Точка зрѣнія ломбардской вѣтви вальденства несомнѣнно приводила къ передвиженію центра тяжести религіознаго значенія личности съ объективнаго факта совершенія таинства ординаціи на нѣкоторый внутренній субъективный актъ, на

---

[1]) Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums. Leipzig. 1901. pag. 103, № 187. Hauck. o. c. pag. 776.

[2]) Vacandard: Arnauld de Brescia — Revue des questions historiques, 1884 t. I. p. 62: „Mais nul jusqu'à ce jour n'avait songé à nier le droit de posséder que l'Eglise avait toujours exercé“. Cf. pag. 82. Breyer. Hist. Taschenbuch. 1889, pag. 127, вліяніе патаріи на Арнольда, и Z. für. Kg. XII: Die Arnoldisten, pag. 409, 413—раствореніе арнольдистовъ въ вальденсахъ.

напряженіе моральной воли въ сторону нравственнаго совершенства, оріентированнаго апостольскимъ идеаломъ. Однако этимъ еще не предрѣшался вопросъ о полной безполезности іерархической ординаціи для лицъ, предназначаемыхъ къ исполненію священническихъ обязанностей. Къ требованію ординаціи пока-что присоединяется лишь новое необходимое условіе, а именно, нравственная безупречность ординируемаго; это новое условіе не позволяетъ назвать ученіе ломбардскихъ еретиковъ католическимъ, но оно, по крайней мѣрѣ, такъ же далеко отъ идеи всеобщаго священства. Даже въ случаѣ отрицанія необходимости ординаціи мы еще не получимъ идеи всеобщаго священства, какъ она была формулирована реформаторами XVI-го вѣка, а нѣчто другое — идею священства «святыхъ», Божьихъ избранниковъ, возрожденныхъ христіанъ, т. е. типично сектантскую концепцію, какъ мы ее выяснили во введеніи. Но на самомъ дѣлѣ источники не разрѣшаютъ говорить о полномъ отрицаніи необходимости ординаціи ломбардскими вальденсами.

2.

Въ первую голову слѣдуетъ, конечно, разобрать свидѣтельство «рескрипта ересіарховъ». Столь сбивчивый въ вопросѣ о составѣ секты, онъ въ данномъ отношеніи даетъ достаточно ясныя указанія. Въ пунктѣ 17-мъ (по изд. Прегера) рескрипта приводится соглашеніе обѣихъ спорящихъ группъ относительно совершенія таинства евхаристіи. На вопросъ ломбардской партіи французы признали, что «hoc sacramentum non per mulierem, non per laycum, sed per solum confici sacerdotem». Прегеръ постарался это мѣсто истолковать въ томъ смыслѣ, будто французы здѣсь говорятъ не объ абсолютномъ правѣ совершенія евхаристіи, принадлежащемъ лишь священникамъ, а только о фактическомъ положеніи, допускающемъ въ теоріи совершеніе этого таинства и не ординированными «in casu

necessitatis» [1]). Если даже допустить, что Прегеръ правъ относительно французской группы, то все же ясно, что ломбардскіе еретики говорятъ именно объ исключительномъ правѣ ординированныхъ священниковъ. Вытекаетъ это изъ предшествующаго контекста, въ которомъ ломбардцы оспариваютъ тезисъ французовъ, что «никто не можетъ крестить, кто не въ состояніи совершить таинство Евхаристіи». Ломбардцы обращаются противъ установленной въ этомъ тезисѣ зависимости между правомъ совершенія таинства Евхаристіи и таинства крещенія. Само же по себѣ право мірянъ совершать таинство крещенія «in articulo necessitatis» они врядъ ли отрицали, оно вѣдь признавалось и церковью. Отсюда ясно, что ломбардцы, допуская возможность совершенія таинства крещенія мірянами «in articulo necessitatis» и совершенно умалчивая о подобномъ же правѣ ихъ относительно совершенія таинства Евхаристіи, считали это послѣднее право исключительнымъ достояніемъ однихъ священниковъ.

Подтверждается наше заключеніе еще и № 23-мъ, гдѣ ломбардцы говорятъ о своемъ взглядѣ на условія совершенія этого таинства. «Когда, говорятъ они, священникъ приступитъ къ его совершенію», при этомъ они сейчасъ же добавляютъ: «ministrum dicimus in Christi sacerdotii ordine ordinatum» etc. Эта оговорка, очевидно, еще разъ должна подтвердить необходимость ординаціи. Какую ординацію они здѣсь имѣютъ въ виду, свою ли уже или еще римскую [2]), въ данномъ случаѣ не важно. Важно лишь то, что, кромѣ моральнаго совершенства, требуется еще и особая ординація.

Такимъ образомъ величайшая изъ всѣхъ функцій христіанскаго культа—совершеніе таинства Евхаристіи, по крайней мѣрѣ ломбардцами, въ эпоху «рескрипта» ставится въ зависимость отъ ординаціи.

[1]) Preger: Über die Verfassung etc. pag. 62.

[2]) См. экскурсъ № 1, гдѣ я попытался доказать возможность участія въ сектѣ вальденсовъ цѣлаго ряда римскихъ священниковъ.

Во второмъ оригинальномъ вальденскомъ памятникѣ, т. е. найденномъ Мюллеромъ и опубликованномъ отчасти Дёллингеромъ посланіи ломбардскихъ еретиковъ къ отпавшимъ отъ секты германскимъ товарищамъ 1368 г., іерархическая идея выступаетъ съ нѣсколько иной стороны, а именно—въ попыткахъ авторовъ посланія доказать присутствіе въ своей средѣ преемственной апостольской благодати. Любопытно прослѣдить самый способъ доказательства. Авторы посланія ни слова не говорятъ о томъ, чтобы апостольская благодать была свойственна всей общинѣ вальденсовъ—и путемъ избранія переходила бы на отдѣльныхъ лицъ, нѣтъ, наоборотъ, они утверждаютъ, что Вальдъ получилъ эту благодать отъ какого то кардинала вмѣстѣ со своимъ товарищемъ Іоанномъ. Но даже, если этому и не вѣрить,—вѣдь нѣтъ болѣе никого, кто-бы видалъ начало секты—, то братья могли получить благодать отъ цѣлой массы священниковъ, которые примкнули къ сектѣ (hanc vitam seu fidem secuti sunt). Другими словами, съ точки зрѣнія авторовъ письма хранителями благодати является не община, а ординированные клирики [1]). Врядъ ли можно отрицать, что подобный взглядъ весьма далекъ отъ идеи всеобщаго священства, если прямо не противорѣчитъ ей.

Такимъ образомъ мы считаемъ доказаннымъ, что у ломбардскихъ вальденсовъ существовали воззрѣнія, несовмѣстимыя съ идеей всеобщаго священства. Тѣмъ не менѣе въ дальнѣйшемъ мы постараемся показать, что наряду съ этимъ у нихъ встрѣчаются взгляды, приближающіеся въ извѣстномъ смыслѣ къ этой идеѣ. Приближеніе совершается и непосредственнымъ и косвеннымъ образомъ—,непосредственнымъ, когда отвергается необходимость ординаціи, и совершеніе таинствъ объявляется правомъ всякаго добраго человѣка, косвеннымъ—, когда умаляется или просто отрицается значеніе и сила таинствъ и священнодѣйствій, составляющихъ содержаніе дѣятельности

[1]) Döllinger, o. c. II, 359. Comba: Histoire des Vaudois, pag. 202, прим. 1.

клира. Въ данной связи мы разсмотримъ лишь непосредственный способъ приближенія къ идеѣ всеобщаго священства косвенный же способъ удобнѣе проанализировать вмѣстѣ съ отношеніемъ вальденсовъ ко всей системѣ церковнаго благочестія вообще.

Выше мы уже подчеркнули, что требованіе нравственной безупречности духовнаго лица, какъ необходимаго условія дѣйственности совершаемыхъ имъ таинствъ и обрядовъ, подрываетъ въ корнѣ абсолютное значеніе ординаціи. При этомъ слѣдуетъ помнить, что съ самаго начала своего развитія при сравнительной оцѣнкѣ нравственнаго момента—заслуги (meritum) и внѣшняго—обладанія саномъ (ordo), «meritum» ставился выше, что вполнѣ соотвѣтствуетъ значенію евангельскаго идеала среди вальденсовъ.

Въ виду этого a priori можно предположить, что при случаѣ особо высокая оцѣнка «meritum» можетъ совершенно обезцѣнить значеніе «ordo». Дѣйствительно, въ источникахъ нерѣдко встрѣчается утвержденіе, что Евхаристію можетъ совершить всякій добрый человѣкъ «bonus homo» или, что всѣ «boni homines» священники. Само по себѣ это утвержденіе еще не рѣшаетъ вопроса. Дѣло въ томъ, что съ точки зрѣнія католическихъ авторовъ вальденскіе священники, получившіе даже іерархическую ординацію отъ своего епископа, все же являются лишь простыми мірянами. Поэтому, когда католическіе источники говорятъ о томъ, что по ученію вальденсовъ всѣ «добрые міряне» (boni layci) являются священниками, изъ этого еще нельзя заключать, что вальденсы не требовали особой ординаціи [1]).

Особенно осторожнымъ слѣдуетъ быть въ тѣхъ случаяхъ, когда «bonus laycus» вальденсовъ противопоставляется «malus sacerdos» католической церкви. Сама антитеза невольно наводитъ на мысль, что въ «bonus laycus», противуполагаемомъ

[1]) Въ этомъ ошибка Cauzons: Les Vandois, p. 46 и особенно Comba: Histoire des Vaudois, pag. 226.

«malus sacerdos», скрывается лицо, получившее вальденскую ординацію и поэтому не являющееся простымъ міряниномъ съ точки зрѣнія вальденсовъ.

Въ видѣ характернаго образца подобныхъ свѣдѣній можно привести именно то мѣсто Бернарда Гвидона (Practica inquisitionis), которымъ какъ разъ для обратнаго доказательства воспользовался Комба: «Они заблуждаются относительно таинства Евхаристіи, утверждая, однако тайно, а не публично, что въ таинствѣ Евхаристіи хлѣбъ и вино не пресуществляются въ Тѣло и Кровь Христову, если совершающій таинство или освящающій священникъ-грѣшникъ; грѣшникомъ же они считаютъ всѣхъ, кто не принадлежитъ къ ихъ сектѣ. Далѣе они утверждаютъ, что каждый праведникъ можетъ совершать освященіе Тѣла и Крови Христовой, если даже онъ міряпинъ и не священникъ или пресвитеръ, ординированный католическимъ епископомъ, лишь бы онъ принадлежалъ къ ихъ сектѣ; то же самое они вѣрятъ относительно женщинъ, если только они принадлежатъ къ ихъ сектѣ, и такимъ образомъ они утверждаютъ, что всякій праведникъ (sanctus)—священникъ» [1]).

[1]) Ed. Douais, pag. 246: „Circa sacramentum vero Eucharistiae errant, dicentes, [non publice sed in secreto suo], quod in sacramento altaris panis et vinum non efficitur Corpus et Sanguis Christi, si sacerdos celebrans aut consecrans sit peccator, et reputant quemlibet hominem peccatorem nisi sit der secta ipsorum. Item dicunt quod consecratio Corporis et Sanguinis Christi potest fieri a quolibet justo, quamvis sit laycus, nec sit sacerdos aut presbyter ab episcopo catholico ordinatus, [dum tamen sit de secta ipsorum, et hoc etiam credunt de mulieribus, dummodo sint de secta ipsorum, et ita dicunt quod omnis sanctus est sacerdos“]. Весь этотъ отрывокъ, кромѣ словъ, помѣщенныхъ нами въ скобки, Бернардъ взялъ, какъ доказано Мюллеромъ, изъ Consultatio Tarraconensis, частью изданной у Martène et Durand, Thesaurus novorum anecdotorum (Müller, Die Waldenser etc. pag. 161. Thes. nov. anecd. V, 1800 A). Весьма вѣроятно предположеніе Мюллера, что слова „non publice sed in secreto suo“ вставлены Бернардомъ, потому что онъ среди французскихъ вальденсовъ, съ которыми ему пришлось имѣть дѣло, не встрѣчалъ изложеннаго ученія, дѣйствительно харак-

Изъ приведеннаго текста совершенно ясно, что авторъ подчеркиваетъ лишь отсутствіе католической ординаціи, но именно это подчеркиванье даетъ возможность предполагать, что онъ зналъ о вальденской ординаціи [1]).

Въ виду изложеннаго мы считаемъ болѣе правильнымъ, тамъ, гдѣ имѣется антитеза «bonus laicus» и malus sacerdos», избѣгать прямого утвержденія, что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о мірянахъ, являющихся таковыми и съ точки зрѣнія вальденсовъ [2]).

тернаго для ломбардцевъ (Müller, o. c. p. 163). Вся же послѣдняя фраза отъ словъ „et hoc etiam" до конца дѣйствительно представляетъ собою, какъ будетъ показано ниже, одно изъ характерныхъ ученій французской вѣтви вальденства. Бернардъ эту фразу приписалъ къ свѣдѣніямъ Consultatio Tarraconensis очевидно потому, что онъ изложенное въ ней ученіе встрѣчалъ среди французскихъ вальденсовъ, близко ему знакомыхъ.

[1]) Нѣчто сходное мы встрѣчаемъ въ матерьялахъ Пассаускаго анонима. Формула вопроса инквизитора: „Item an umquam Laico confessionem fecerit? Laicos appello non ordinatos a nostris episcopis qui vadunt sine tonsura cum gladiis et aliis armis (sicut et alii)". Max Bibl. Part. XXV, 273 G.

[2]) Привожу еще примѣры подобной антитезы: Пассаускій анонимъ: „De Sacramento poenitentiae dicunt, quod nullus possit absolvi a malo sacerdote. Item quod bonus Laicus potestatem habet absolvendi... Item quod confitendum sit potius bono Laico, quam malo sacerdoti". Max. Bibl. Patr. XXV 265 E. „Item Sacramentum ordinis dicunt nihil esse. Item dicunt quod omnis Laicus bonus sit Sacerdos, sicut Apostoli Laici erant. Item quod oratio mali Sacerdotis nihil proficit"... Ibidem. 265 F. Давидъ Аугсбургскій: „Dicunt etiam, quod sacerdos peccator non possit aliquem solvere et ligare, cum ipse sit ligatus peccato, et quod quilibet bonus et sciens laycus possit alium absolvere et poenitentiam imponere". Ed. Preger § 5. Cod. Casanat. A III, 34. Формула вопроса инквизитора: „Si quilibet homo possit consecrare nisi sit ordinatus a quo. Si malus sacerdos possit consecrare et alia sacramenta conferre ecclesiastica". (Döllinger o. c. II. 320). У Молинье этотъ текстъ читается такъ: «Si quilibet bonus homo possit consecrare nisi sit ordinatus et alia sacramenta Ecclesiae conferre» (Molinier—Archives de missions scientifiques, t. XIV, 3-me série, pag. 295). Страсбургскіе вальденсы конца XIV вѣка: „Item dicunt, quod boni layci possunt absolvere poenitentes melius quam sacerdotes mali". Niedners Zschr. f. hist. Theol. XXII, 1852, p. 243. editio Schmidt.

Совершено иначе дѣло обстоитъ тамъ, гдѣ антитеза «malus sacerdos» и «bonus homo» замѣнена другой, а именно «bonus homo» и «malus homo». Если при первой антитезѣ еще можно было предположить, что дурному, т. е. католическому священнику, противопоставляется, хорошій, т. е. вальденскій священникъ, который является міряниномъ лишь для автора-инквизитора, то вторая антитеза не даетъ мѣста для подобной догадки. Плохому человѣку можно противопоставлять лишь хорошаго, безъ всякаго отношенія къ тому, получилъ ли онъ ординацію или нѣтъ.

Особенно яркій примѣръ второй антитезы мы находимъ въ латинскихъ проповѣдяхъ Бертольда Регенсбургскаго: «...dicunt etiam quod quilibet bonus sive sacerdos, sive non, et nullus malus, sive sacerdos, sive non, potest conficere».

Это свѣдѣніе сообщается со словъ вальденсовъ, для которыхъ такимъ образомъ является безразличнымъ, получилъ ли совершающій таинство міряниеъ ординацію въ священники или нѣтъ. Мысль эта повторяется у Бертольда Регенсбургскаго нѣсколько разъ [1]).

Подобную же антитезу мы находимъ и у Пассаускаго анонима въ вопросѣ инквизитора: «Вѣритъ ли онъ (подсудимый) или вѣрилъ когда либо, что добрый міряниеъ священникъ Христа, а дурной человѣкъ священникъ Фараона?» И здѣсь мысль автора совершенно ясна: какъ нравственная неудовлетворительность сама по себѣ дѣлаетъ человѣка «священникомъ Фараона» (вѣдь нельзя же говорить объ особой ординаціи въ подобные священники), такъ нравственная чистота—«священникомъ Христа [2]). При такой постановкѣ вопроса и рѣчи быть не можетъ о необходимости іерархической ординаціи.

[1]) Editio Schönbach, o. c. p. 7, 48, 59. Ср. Döllinger, o. c. II, 313. Döllinger напечаталъ отрывки изъ Бертольда подъ названіемъ „De VIII heresibus novis etc.". (Schönbach, o. c. p. 2 прим: 1).

[2]) Max. Bibl. Patrum XXV, 273 G.

Такимъ образомъ въ средѣ вальденсовъ ломбардскаго толка несомнѣнно бродили мысли о томъ, что «bonus homo», независимо отъ какой бы то ни было ординаціи, достоинъ быть священникомъ и совершать таинства [1]).

Если вообще говорить о какой либо ординаціи по отношенію къ «bonus homo», то это—ординація, даруемая непосредственно Богомъ «ordinatio a Deo». Дѣйствительно, эта идея встрѣчается въ кругахъ ломбардскихъ вальденсовъ.

Указаніе на нее мы находимъ у Стефана Борбонскаго. Правда, какъ еще будетъ показано ниже, Стефанъ имѣетъ въ виду и французскихъ вальденсовъ, причемъ онъ самъ плохо отличаетъ однихъ отъ другихъ, однако нашъ текстъ стоитъ какъ разъ въ томъ мѣстѣ труда Стефана, гдѣ говорится о неспособности грѣшниковъ къ какому бы то ни было священнодѣйствію и отрицается весь внѣшній строй благочестія [2]). Все это несомнѣнно относится къ ломбардской или ломбардско-германской группѣ и совпадаетъ вполнѣ съ другими извѣстіями о ней до актовъ инквизиціи, произведенной Петромъ Целестинскимъ, включительно, т. е. до конца XIV вѣка.

---

[1]) Въ этомъ же смыслѣ я бы растолковалъ соотвѣтствующіе тексты изъ перечня вальденскихъ ученій, находящагося въ Cod. Vat. lat. № 3978 (см. экскурсъ № 4) и озаглавленнаго: „Errores Valdensium et Roncarrolorum“. Въ „Roncarolli“ естественно видѣть послѣдователей Іоанна да Roncho, основателя ломбардской вѣтви вальденства. Вотъ эти тексты „Quod quilibet justus sive ordinatus sive non potest conficere heucaristiam“ и „Quod quilibet homo bonus potest conficere heucaristiam“. Врядъ ли инквизиторъ или составитель перечня два раза употребилъ бы терминъ „quilibet“ (любой), если бы имѣлъ въ виду не просто хорошихъ людей, а вальденскихъ священниковъ“.

[2]) Item dicunt malos, qui sunt in peccato, non posse ligare et solvere, vel indulgentias dare vel peccatorum relaxiones, vel consecrare, vel aliquid tale facere quod Deus habeat ratum, vel quod tactum quantum ad Deum valeat nisi quantum ad apparentiam hominum; derident indulgentias papae et absolutiones et claves Ecclesiae, dedicationes et consecrationes ecclesiarum et altarium vocantes festa lapidum. Item dicunt omnem terram aequaliter a Deo consecratam et benedictam; cimieriat christiana contemnunt et ecclesias“. Edition Lecoy de la Marche, pag. 296.

Стефанъ говоритъ со словъ какого-то «великаго учителя и посланца вальденсовъ» (magnus magister et legatus eorum): «Нѣкій великій учитель и посланецъ ихъ объяснилъ мнѣ слѣдующее различіе: есть, говорилъ онъ, такіе, которые не получили ординаціи ни отъ Бога, ни отъ людей, какъ, напр., дурные міряне; другіе ординированы людьми, а не Богомъ, какъ наши (подразумѣвается—католическіе) священники; третьи Богомъ, хотя бы даже и не людьми, какъ, напр., добрые міряне, которые соблюдаютъ предписанія Бога, которые могутъ вязать и рѣшить и консекрировать и ординировать, если произносятъ установленныя для этого слова» [1]).

Идея «ordinatio a Deo» встрѣчается и у Монеты Кремонскаго, который вообще является наиболѣе освѣдомленнымъ изъ всѣхъ авторовъ-полемистовъ XIII-го вѣка.

Однако изложеніе Монеты въ этомъ мѣстѣ такъ запутано, что требуетъ особаго, тщательнаго анализа. Монета указываетъ на то, что вальденсы при желаніи доказать существованіе у нихъ правильнаго «ordo» должны въ восходящей линіи попойти до Вальда и поставить вопросъ, откуда получилъ «ordo» самъ Вальдъ. Если отказаться отъ чудовищной мысли, что онъ самъ себѣ присвоилъ «ordo» и тѣмъ самымъ уподо-

---

[1]) Ibidem p. 296. Слѣдующее за этимъ отрывкомъ указаніе на совершеніе таинства Евхаристіи женщиной, какъ мы увидимъ ниже, относится къ французскимъ вальденсамъ. Нѣсколько далѣе (стр. 297, строка 6—14) къ нашему отрывку примыкаетъ изложеніе взглядовъ, тожественныхъ съ ученіемъ ортлибовъ, однако по поводу ихъ авторъ осторожно оговариваетъ: „hoc dixerunt aliqui eorum“. Затѣмъ вновь излагается вполнѣ отрицательная точка зрѣнія вальденсовъ на почитаніе святыхъ, церковное пѣснопѣніе, богослуженіе (officium divinum), посты etc. Общій принципъ рѣзко выраженъ въ словахъ: „Item dicunt nullam esse sanctitatem nisi in bono homine vel muliere“. Этотъ краткій обзоръ долженъ показать, что въ текстѣ Стефана легко выдѣлить элементы, относящіеся къ ортлибамъ. Впрочемъ это выдѣленіе весьма облегчается и сопоставленіемъ его текста съ перечнями вальденскихъ ученій, напечатанныхъ у Martène et Durand въ Thesaurus novorum anecdotorum (См. Экскурсъ № 4).

бился Антихристу, то остается вполнѣ естественное предположеніе, что онъ получилъ «ordo» непосредственно отъ Бога. Монета по этому поводу пишетъ слѣдующее: «Если они утверждаютъ, что онъ имѣлъ «ordo» непосредственно отъ Бога, они не могутъ этого доказать никакимъ свидѣтельствомъ; на этомъ же основаніи всякій другой человѣкъ, ведущій подобіе хорошей жизни (bonam vitam simulans), можетъ утверждать то же самое и такимъ образомъ основать пагубную секту (et sic sectam perditionis inducere)». Монета къ этому прибавляетъ: «Впрочемъ объ этомъ у нихъ не упоминается» (praeterea de hoc non est mentio apud eos). Послѣдняя фраза производитъ такое впечатлѣніе, будто бы Монета совершенно опредѣленно отрицаетъ у вальденсовъ идею «ordinatio a Deo». Однако очевидно въ этомъ кроется какое-то недоразумѣніе, ибо сейчасъ же за этимъ Монета считаетъ своимъ долгомъ подробно опровергнуть возможную ссылку вальденсовъ на примѣръ Мелхиседека, который, какъ извѣстно изъ Писанія, тоже получилъ ординацію непосредственно отъ Бога. Совершенно непонятно, зачѣмъ нужно Монетѣ это опроверженіе, если у вальденсовъ подобное воззрѣніе даже не упоминается?

Болѣе того, нѣсколько дальше, онъ прямо приписываетъ вальденсамъ ученіе о томъ, что Вальдъ получилъ свой «ordo» такъ же, какъ и апостолъ Павелъ и Моисей, которые удостоились посвященія непосредственно отъ Бога и не получили своего «ordo» отъ людей [1]). Очевидно фраза «praeterea de hoc non est mentio apud eos» относится не къ идеѣ «ordinatio

[1]) Dicunt autem haeretici, quod sicut Moyses in vetere Testamento a nullo homine ordinatus fuit Sacerdos, et tamen fuit Sacerdos juxta illud Psalm. 98 v. 6. „Moyses et Aaron in sacerdotibus ejus“, et aliis Sacerdotium contulit, ut ostensum est; similiter autem et Paulus fuit Sacerdos et Episcopus, sicut et alii Apostoli, unde de Iuda dictum est Psalm. 108 v. 8: „Episcopatum ejus accipiat alter“, et tamen a nullo homine ordinatus... ita etiam Valdesius et ordinem habuit et aliis conferre potuit etc“. Moneta Cremonensis—editio Ricchini. Romae 1743, pag. 402, 403, 404, Liber V, Cap. I, § 4.

a Deo» по отношенію къ Вальду, а къ тому крайнему выводу, который сдѣлалъ Монета, а именно, что въ случаѣ признанія за Вальдомъ ординаціи отъ Бога, всякій, ведущій «bonam vitam» можетъ сказать то же самое про себя [1]). Нельзя впрочемъ не сознаться, что выводъ, подсказываемый Монетой, логически связанъ съ утвержденіемъ, что Вальдъ получилъ свою ординацію отъ Бога.

Однако, если вальденсы, съ которыми былъ знакомъ Монета, прямо такого вывода и не сдѣлали, то все же приводимая Монетой въ этомъ же отрывкѣ теорія ломбардскаго ересіарха Ѳомы покоится именно на этой, хотя бы и молчаливой предпосылкѣ [2]). Ѳома училъ слѣдующее: «Каждый сочленъ ихъ общины (congregatio) могъ передать Вальду свое право, т. е. право управленія собою, и такимъ образомъ вся община ихъ могла передать и передала Вальду правленіе надъ всѣми (regimen omnium) и такъ они сдѣлали его епископомъ и прелатомъ (Pontificem et Prelatum)». Возможно, что Ѳома объективно не правъ. Монета съ своей точки зрѣнія совершенно правильно указываетъ, что передача «regimen» не есть еще передача «pontificatus». тѣмъ не менѣе ломбардскіе вальденсы считали теорію Ѳомы истинной, а въ смыслѣ ясности она не оставляетъ желать ничего лучшаго: Вальдъ по свѣдѣніямъ Ѳомы получилъ (фактически, какъ показываютъ слова «могла передать и передала») свои священническія полномочія, свой «pontificatus», отъ общины (congregatio). Мы готовы допустить, что въ составъ этой общины по мысли Ѳомы входили лишь одни «fratres», ибо слово «congregatio» можно считать синонимомъ термина «universitas fratrum», по-

[1]) Dieckhoff: „Die Waldenser im Mittelalter“ совершенно неправильно растолковалъ это мѣсто, pag. 172, прим. 1.

[2]) „Sciendum autem, quod quidam dixerunt, quod Valdesius ordinem habuit ab universitate fratrum suorum. Eorum autem, qui hoc dixerunt, principalis auctor fuit quidam haeresiarcha pauperum Lombardorum Doctor perversus Thomas nomine“.

ставленнаго нѣсколько раньше, но въ той же связи. Θома ересіархъ, т. е. одинъ изъ главарей ломбардскихъ бѣдняковъ. Онъ поэтому хорошо освѣдомленъ. Не могъ же онъ поэтому предполагать, что всѣ члены вальденской конгрегаціи имѣли «ordo» отъ римской церкви. даже если въ нихъ видѣть лишь однихъ «fratres». Подобное предположеніе вело бы къ утвержденію, что всѣ «братья» Вальда были первоначально римскими клириками, что абсолютно и невѣроятно, и невозможно. А въ такомъ случаѣ право ихъ на передачу «pontificatus» Вальду могло только покоиться на томъ обстоятельствѣ, что они въ качествѣ лицъ, ведущихъ апостольскую жизнь, eo ipso имѣли и всѣ полномочія для передачи благодатныхъ силъ. Другими словами, анализъ путаннаго изложенія Монеты съ полною очевидностью подтверждаетъ, что среди вальденсовъ жили идеи, укрѣплявшія пріоритетъ этическаго момента передъ ординаціей. даже дѣлавшія внѣшнюю ординацію безполезной, замѣняя ее ординаціей отъ Бога.

Формула «всякій хорошій человѣкъ священникъ, посвященъ онъ или нѣтъ» получаетъ теперь полное освѣщеніе. «Bonitas» влечетъ за собою ординацію отъ Бога, «bonus laycus» поэтому такъ же священникъ Бога, какъ «malus homo» священникъ дьявола или «Фараона» [1]).

Особое положеніе занимаетъ вопросъ о содержаніи этого понятія «bonitas», т. е. о томъ, понимали ли ее вальденсы въ смыслѣ абсолютнаго совершенства, полнаго осуществленія идеала апостольской жизни, или лишь въ смыслѣ вообще богоугодной и благочестивой жизни средняго человѣка въ духѣ евангельскаго идеала.

И здѣсь встрѣтились непримпримымъ образомъ воззрѣнія

[1]) Самую яркую формулировку эта идея получила въ перечнѣ вальденскихъ ученій, напечатанномъ Martène et Durand. Цитирую по Cod. Vat. lat. 3978 fol 59 retto. „Vigesimo secundo: Quod omnes boni sunt sacerdotes et ordinati a Deo et possunt ligare et solvere et confessiones audire et conficere“ (у Martène et Durand неправильно «confiteri»). Ср. Экскурсъ № 4. Martène et Durand. Thesaurus nov. anecdot. V. 1756.

Мюллера и Прегера. Мюллеръ понимаетъ «bonitas» и соотвѣтствующіе термины, какъ апостольски-совершенную жизнь, а Прегеръ—во второмъ смыслѣ [1]).

Съ безусловною очевидностью вопросъ неразрѣшимъ. Антитеза «bonus homo» и «malus homo», говоритъ скорѣе въ пользу второго рѣшенія, какъ и нѣкоторые другіе тексты изъ опубликованныхъ Лимборхомъ актовъ Тулузской инквизиціи приведенные Прегеромъ. Но настаивать на этомъ рѣшеніи вопроса все же было бы неосторожно, слишкомъ неясенъ и неопредѣлененъ самъ по себѣ матерьялъ. Но соглашаясь даже съ Мюллеромъ противъ Прегера, все же картина въ смыслѣ удаленія отъ точки зрѣнія римской церкви получится достаточно яркая. Во первыхъ, это апостольство, какъ мы уже видѣли выше, никоимъ образомъ не слѣдуетъ смѣшивать съ монашескимъ аскетизмомъ, а во вторыхъ, оно вѣдь остается доступнымъ всякому, обладающему достаточно крѣпкой моральной волей и достаточнымъ запасомъ силъ, и безъ всякаго особаго таинственнаго обряда ординаціи; а именно на послѣдней покоится все различіе клира и міра въ католической церкви.

Ординація пріобщаетъ посвящаемаго къ объективно существующимъ благодатнымъ силамъ церкви, или, вѣрнѣе говоря, дѣлаетъ его сосудомъ, въ который вливаются эти силы. Съ вальденской же точки зрѣнія эти благодатныя силы являются непосредственнымъ результатомъ нравственнаго совершенства отдѣльнаго субъекта и не имѣютъ бытія безъ связи съ нимъ. Объективный признакъ ординаціи замѣненъ субъективнымъ признакомъ личнаго совершенства [2]).

[1]) Müller, o. c. pag. 90, 98 и passim. Preger: Über die Verfassung, p. 60 ssq. Über das Verhältnis etc. pag. 62. Cf. Moneta Cremonensis: „idem perfectus homo non plus faciet, quam decem mandata cum Christi fide“. Editio Richini, pag. 444.

[2]) Müller основательнѣе, чѣмъ всѣ остальные изслѣдователи, постарался доказать, что вальденсы придерживались іерархическаго принципа. исключающаго вообще всякую идею всеобщаго священства. Самъ, однако, онъ пришелъ къ выводу, что «основой этой іерархіи является

Поскольку это личное совершенство достижимо для каждаго человѣка безъ всякой ординаціи, ученіе ломбардской вѣтви приближается къ идеѣ всеобщаго священства, ибо упраздняетъ качественное благодатное различіе между клирикомъ и міряниномъ. Чѣмъ ближе это ученіе къ пониманію «bonitas» въ смыслѣ богоугодной жизни, тѣмъ больше приближеніе къ идеѣ всеобщаго священства. Но только приближеніе, если, по крайней мѣрѣ имѣть въ виду ту форму, въ которую эта идея отлилась у реформаторовъ XVI вѣка. Лютеръ идею всеобщаго священства строилъ на томъ, что всѣ мы, христіане, получаемъ право священства черезъ крещеніе [1]). И у него, какъ и въ католической церкви, это право и связанныя съ нимъ полномочія и силы были результатомъ совершенія объективнаго таинства крещенія безъ всякой зависимости отъ нравственныхъ достоинствъ получающихъ его. Разница лишь въ томъ, что крещеніе получаютъ всѣ христіане, а посвященіе, ординацію лишь нѣкоторые.

Право священства, другими словами, даруется извнѣ, и по ученію Лютера, а по ученію вальденсовъ—пріобрѣтается личною заслугой. Приближеніе же заключается въ томъ, что согласно ученію Лютера и вальденсовъ, ординація теряетъ свое абсолютное значеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и внѣшнее видимое дѣленіе на клиръ и міръ.

Конечно, изложенное нисколько не мѣшало тому, чтобы ради порядка и практическаго удобства и безопасности, фактическое отправленіе священническихъ функцій передавалось лишь испытаннымъ лицамъ и послѣ нѣкотораго обряда по-

апостольская жизнь въ смыслѣ Вальда». (Müller, o. c. pag. 90, 98). Мюллеръ очевидно не замѣчаетъ, что этимъ самымъ онъ провелъ рѣзкую грань между существомъ вальденской іерархіи и католической. Моральное совершенство никогда не можетъ быть объективно благодатнымъ критеріемъ для дѣленія на клириковъ и мірянъ, а всегда сохраняетъ характеръ субъективной достижимости для каждой отдѣльной сильной воли.

[1]) Luther: An den christlichen Adel.

ставленія. Это поставленіе означало бы, что присущее всѣмъ потенціально право передается къ осуществленію опредѣленнымъ лицамъ. Оно носило бы не благодатно-іерархическій, а организаціонный характеръ, какъ напр., въ наше время въ лютеранской церкви.

Естественно, что католическіе писатели это поставленіе могли смѣшать съ католическою ординаціей, почему вездѣ тамъ, гдѣ говорится объ ординаціи среди вальденсовъ, слѣдуетъ соблюдать особую осторожность [1]).

Мы можемъ подвести итоги: Ломбардская вѣтвь вальденства нанесла смертельный ударъ іерархическому принципу католической церкви ученіемъ о зависимости дѣйственности таинствъ отъ нравственнаго достоинства совершающаго ихъ лица. При этомъ, однако, ломбардскіе еретики не могли вполнѣ отдѣлаться отъ представленія необходимости и особой ординаціи своихъ духовныхъ лицъ, и при томъ ординаціи, сообщающей особыя благодатныя силы. Однако съ точки зрѣнія идеала нравственнаго достоинства, понимаемаго, или какъ апостольство, или какъ просто благочестивая жизнь согласно духу Евангелія, эта ординація могла представиться чѣмъ то второстепеннымъ, а затѣмъ и вообще потерять свое абсолютное значеніе. Совершилось это тогда, когда достиженіе нравственнаго совершенства было признано равнымъ «ординаціи отъ Бога», а «добрые люди»—священниками. Врядъ ли возможно оспаривать, что этотъ выводъ лежалъ въ линіи логическаго развитія моральнаго существа вальденской секты.

Ломбардскіе вальденсы пришли такимъ образомъ къ идеѣ священства всѣхъ добрыхъ, причемъ само понятіе доброты, какъ указано выше, могло толковаться въ двоякомъ смыслѣ. Идея священства всѣхъ добрыхъ приближается къ идеѣ всеобщаго священства, но не совпадаетъ съ ней, сохраняя свое особое и отличное отъ католической и протестантской точки

[1]) Особенно важно помнить это, какъ будетъ показано ниже, по отношенію къ французскимъ вальденсамъ.

зрѣнія значеніе. Она ближе всего подходитъ къ сектантской концепціи, о которой мы подробно говорили въ введеніи; эта концепція идею личной заслуги ставитъ выше идеи извнѣ даруемыхъ благодатныхъ силъ церковнаго института и вмѣстѣ съ тѣмъ сильнѣйшимъ образомъ индивидуализируетъ существенное содержаніе религіи.

3.

Французская вѣтвь вальденства, какъ и ломбардская, не дала однороднаго разрѣшенія проблемы значенія и характера священства.

Какъ извѣстно, французскіе вальденсы готовы были признать дѣйственность таинствъ, совершаемыхъ недостойными священниками, даже Римской церкви [1]), однако въ отношеніи своихъ собственныхъ духовныхъ лицъ они во всей строгости и полнотѣ поддерживали требованія апостольской жизни. Другими словами, при устройствѣ собственнаго клира моральный критерій игралъ у французскихъ вальденсовъ не меньшую роль, чѣмъ у ломбардской вѣтви ереси.

Устройство клира французскаго вальденства, какъ уже указано выше, полнѣе всего изображено у Бернарда Гвидона и въ показаніяхъ Раймунда Коста. Іерархическая идея выступаетъ достаточно ясно въ обоихъ памятникахъ. Бернардъ Гвидонъ, описывая обрядъ посвященія въ санъ діакона, пресви-

[1]) „Rescriptum heresiarcharum" § 16, 17, 18. Moneta Cremonensis: „Ultramontani vero pauperes dicunt, quod Ecclesia Romana habet sacerdotium et sacramenta conferunt ab ea collata, et quod Eucharistiam et alia sacramenta reciperent ab ea, si darentur eis". Editio Ricchini, pag. 433—434. Lib. V. Cap. 5, § 3. Показаніе Раймунда Коста: ...„et omnia septem sacramenta ecclesiae collata per episcopos et subjectos Ecclesiae Romanae credit et etiam illi, qui sunt de statu suo. credunt habere aequalem efficaciam et virtutem, sicut si ministrantur pro eorum nomine, et quia hoc ipse Majoralis credit, vult praecipit et cogit dictus Majoralis quod dicta sacramenta accipiantur per eos ab episcopis et presbyteris subjectis Ecclesiae Romanae". Döllinger, o. c. pag. 101. „Et si ipse vel aliquis de suo statu reciperet ordinem episcopalem, presbyteralem vel diaconalem ab episcopo subjecto Romanae Ecclesiae, crederet se dictum ordinem recepisse ac etiam Spiritum Sanctum". Ibidem pag. 99. 100.

тера и епископа, каждый разъ говоритъ о томъ, что посвященіе совершается посредствомъ рукоположенія, рукоположеніе же сообщаетъ Духъ Святой [1]).

Совершенно такъ же обрядъ посвященія изображается въ показаніяхъ Раймунда Коста [2]). Такимъ образомъ члены іерархіи совершенно аналогично съ католической іерархіей получаютъ благодатныя силы, не свойственныя мірянамъ, посредствомъ особаго торжественнаго обряда, соотвѣтствующаго католическому таинству ординаціи. Болѣе того, иногда показанія Раймунда звучатъ такъ, какъ будто эта ординація стоитъ выше обѣтовъ цѣломудрія, послушанія и бѣдности, приносимыхъ одновременно съ ней. Именно ординація въ большей степени сообщаетъ «совершенство», чѣмъ обѣты. Совершенство ихъ состоянія, говоритъ Раймундъ, больше покоится на ординаціи (in receptione ordinis diaconatus), чѣмъ на этихъ обѣтахъ.

Получается такое впечатлѣніе, какъ будто внѣшній іерархическій обрядъ стоитъ выше этическаго момента, заключеннаго въ обѣтахъ [3]).

Совершенно несомнѣнно, что въ подобныхъ сообщеніяхъ вальденская іерархія изображается, какъ носительница особыхъ благодатныхъ силъ, не свойственныхъ мірянамъ (Духъ Святой и «совершенство») и получаемыхъ черезъ обрядъ ординаціи.

Какъ видно, вальденство этой эпохи далеко ушло отъ того времени, когда все различіе между «fratres и amici», «perfecti» и «credentes» состояло исключительно въ фактическомъ исполненіи завѣтовъ апостольской жизни.

Однако впечатлѣніе, производимое показаніями Раймунда, сильно ослабляется при ближайшемъ анализѣ его воззрѣній.

Во 1-хъ, самъ Раймундъ понижаетъ значеніе своихъ выше

[1]) Practica inquisitionis, editio Douais, pag. 136, 137, 138. Liber III, § 35.

[2]) Döllinger, o. c. pag. 98, 99.

[3]) Ibidem, pag. 101. cf. pag. 117.

приведенныхъ заявленій показаніями нѣсколько иного рода. Такъ, напримѣръ, только что заявивъ, что «совершенство» покоится болѣе на «ordo», чѣмъ на обѣтахъ цѣломудрія, бѣдности и послушанія, онъ готовъ утверждать, что это «совершенство создается и саномъ и обѣтомъ вмѣстѣ» [1]).

Уже въ этомъ утвержденіи чувствуется гораздо болѣе высокая оцѣнка моральнаго принципа жизни въ бѣдности, чѣмъ въ выше приведенныхъ. Еще дальше Раймундъ уходитъ отъ своей первой позиціи, когда онъ заявляетъ слѣдующее: «Хотя у нихъ (т. е. у вальденсовъ) посвящается въ діаконы тотъ, кто знаетъ лишь «Pater noster» и «Ave Maria», тѣмъ не менѣе, если вообще найдется кто либо, кто не захочетъ быть діакономъ и ограничится принесеніемъ указанныхъ обѣтовъ и дастъ обѣщаніе остаться вѣрнымъ ихъ (т. е. «совершенныхъ») образу жизни до самой смерти, онъ (т. е. Раймундъ) будетъ вѣрить, что этотъ человѣкъ находится въ состояніи «совершенства» [2]).

Такимъ образомъ въ данномъ мѣстѣ совершенно опредѣленно отвергается зависимость «совершенства» (status perfectionis), т. е. отличительнаго признака «perfecti» отъ «credentes», отъ іерархическаго обряда ординаціи.

Во 2-хъ, діаконы и пресвитеры участвуютъ въ посвященіи главы секты, т. наз. «Majoralis». Объясняетъ Раймундъ Коста это тѣмъ, что они всѣ «все покинули ради Христа, а потому обладаютъ саномъ и степенью апостольскою». То же самое говоритъ и Бернардъ Гвидонъ [3]).

Мѣсто это имѣетъ рѣшающее значеніе. Апостольскія полномочія являются результатомъ обѣщанія вести апостольскую жизнь или точнѣе—исполненія главнаго условія этой жизни.

[1]) ...nia ante receptionem ordinis diaconalis nullus est de statu eorum, sed tunc tam per receptionem dicti ordinis, quam per votum paupertatis, quod ibi emittitur, fit homo de eorum statu et obligatur ad eorum statum. Döllinger, o. c. II pag. 107, 116.

[2]) Döllinger, o. c. II pag. 122.

[3]) Döllinger, o. c. II pag. 100, 116. Practica. editio Douais. pag. 137.

т. е. отказа отъ всего (omnia relinquere). Поэтому потенціально всѣ члены іерархіи между собою равны, а точное распредѣленіе между ними функцій имѣетъ лишь организаціонное значеніе. Правда, для того чтобы вступить въ число «perfecti», необходима, какъ общее правило, ординація въ діаконы, дарующая Духъ Святой. Ординація эта, какъ выяснено нами въ 1-ой главѣ, даруется лишь тѣмъ, кто по крайней мѣрѣ въ теченіе 6 лѣтъ готовился къ совершенной жизни.

Отсюда мы извлекаемъ слѣдующій выводъ: Французскіе вальденсы еще менѣе, чѣмъ ломбардскіе, отдѣлались отъ идеи необходимости ординаціи, однако и у нихъ необходимымъ условіемъ для вступленія въ число клира перфектовъ была апостольская жизнь, главный источникъ апостольской благодати. Именно онъ играетъ главную роль, а ординація второстепенную, хотя тоже необходимую.

Наше предположеніе о потенціальномъ равенствѣ всѣхъ трехъ степеней іерархіи, равенствѣ, основанномъ на апостольствѣ, подтверждается и другими источниками, имѣющими отношеніе къ французской группѣ. Въ перечнѣ вальденскихъ ученій въ Cod. Vat. lat. № 3978 fol. 50 мы, съ одной стороны, находимъ упоминаніе о 3-хъ степеняхъ іерархіи, свойственныхъ французскимъ вальденсамъ, а съ другой, утвержденіе, что у нихъ нѣтъ главы на землѣ, такъ какъ единственный глава ихъ Христосъ. Примирить оба утвержденія можно лишь въ томъ случаѣ, если предположимъ, что различіе 3-хъ степеней іерархіи имѣло лишь организаціонное значеніе [1]).

Первенствующее значеніе факта апостольской жизни, хотя и связаннаго съ обрядомъ ординаціи, находитъ себѣ подтвержденіе

[1]) Quod non habent caput in terra juxta illud Matthaei XXIV: patrem nolite vocare super terram, primo Corinth. XI; omnis viri caput est Chistus, unde negant dominum papam ecclesiae caput esse et habere potestatem ligandi et solvendi, quam habuit beatus Petrus. Quod praeter episcopatus, prebiteratus et diaconatus ordines, omnes alii ordines nichil sunt nisi traditiones hominum.

и въ трактатѣ «de vita et actibus», который вѣроятнѣе всего тоже относится къ источникамъ французской группы. Трактатъ различаетъ «сандаліатовъ» и «новелланов». Отсутствіе рукоположенія при пріемѣ послѣднихъ и другія данныя позволили намъ видѣть въ нихъ послушниковъ (см. Глава I, § 4), которые лишь послѣ длительнаго искуса и при наличности необходимыхъ способностей принимаются въ число сандаліатовъ. Объ обрядѣ пріема въ сандаліаты трактатъ даетъ лишь очень смутныя указанія. Во всякомъ случаѣ принимаются въ сандаліаты лишь испытанные и безусловно заслуживающіе довѣрія люди, которые въ теченіе долгаго времени доказали свою способность исполнять всѣ требованія и трудности апостольской жизни; «status perfectionis» новелланов покоится на обѣтахъ, приносимыхъ при пріемѣ въ секту, а «status perfectionis» сандаліатовъ на доказанной испытанности въ апостольской жизни, т. е на исполненіи обѣтовъ. Ординація же, хотя и безусловно требуется, но стоитъ несомнѣнно на второмъ планѣ [1]).

Изложенное позволяетъ намъ утверждать, что клиръ французскаго вальденства строился главнымъ образомъ на идеѣ апостольской жизни такъ же, какъ и клиръ ломбардской вѣтви. Разница лишь въ томъ, что ломбардцы считали способными совершать таинства лишь свой клиръ или вообще добрыхъ людей своей секты, а французскіе вальденсы готовы

[1]) Мысль о томъ, что въ существѣ дѣла всѣ духовныя лица между собою равны, встрѣчается и въ источникахъ, имѣющихъ большую связь съ ломбардо-германскою группою. Пассаускій анонимъ: „XII error, quod nemo sit major altero in ecclesia: Matth. 23: Omnes vos fratres estis". May. Bibl. Patr. XXV, 265 B. Index errorum: „Item dicunt, quod Papa Episcopi et cardinales etc. non habent majorem auctoritatem, quam simplices sacerdotes". Ibidem 308 F. То же въ Refutatio errorum 305 D. Тоже Inquisitio Petri Coelestini, Döllinger, o. c. II, 309: „Item dicunt er credunt Dominum Apostolicum non esse majoris auctoritaits quam simplicem sacerdotem". Тоже въ Страсбургскихъ актахъ: „Et dicunt, quod omnes clerici ordinati sunt aequalis potestatis in absolvendo, scilicet similes sicut ipse papa et cardinales". Nieders Z. für hist. Theologie XXII. 1852, pag. 243.

были признать дѣйственность таинствъ, совершаемыхъ и нравственно не безупречными лицами, и клириками Римской церкви. Въ этомъ признаніи, при сопоставленіи его съ неукоснительнымъ требованіемъ апостольской жизни отъ собственнаго клира, есть какая-то невыясненность, даже больше, какое-то несоотвѣтствіе.

Если даже испорченный клиръ Римской церкви способенъ исполнять всѣ священническія функціи, то невольно возникаетъ вопросъ, почему французскіе вальденсы ставили столь суровыя требованія своему клиру, что даже съ большою опаскою допускали въ его среду вдовцовъ. Странно и то, что эти ведущіе истинную апостольскую жизнь вальденскіе клирики, согласно показаніямъ Раймунда Коста, сами обыкновенно отсылаютъ своихъ вѣрующихъ за таинствами къ римскому духовенству, ограничиваясь лишь совершеніемъ таинства исповѣди и изрѣдка таинства Евхаристіи [1]). Разгадка этого страннаго явленія отчасти покоится на особомъ пониманіи вальденсами самаго процесса совершенія таинствъ или ихъ существа. Вообще объ этомъ вопросѣ придется говорить ниже въ связи съ анализомъ отношенія вальденсовъ къ внѣшнему строю благочестія, здѣсь же необходимо лишь разсмотрѣть ихъ взгляды на таинство Евхаристіи, такъ какъ эти взгляды особенно ярко показываютъ, насколько различеніе клириковъ и мірянъ дѣлалось безразличнымъ въ одномъ изъ наиболѣе важныхъ пунктовъ церковной жизни. Посланіе ересіарховъ даетъ наиболѣе цѣнныя въ данномъ отношеніи указанія. Въ немъ приводятся 3 мнѣнія французской группы относительно таинства Евхаристіи. Первое изъ нихъ гласитъ, что «субстанція хлѣба и вина пресуществляется въ Тѣло и Кровь Господню лишь въ силу произнесенія Божественныхъ словъ», при этомъ французскіе вальденсы прибавляли, что они «приписываютъ силу пресуществлять не человѣку, а Божественнымъ словамъ». На

[1]) Döllinger, o. c. II, pag. 101.

это ломбардцы отвѣчаютъ, что въ такомъ случаѣ таинство Евхаристіи можетъ совершить и іудей и язычникъ, произнеся соотвѣтствующія слова.

Второе мнѣніе французской группы, что «никто не можетъ крестить, кто не въ состояніи совершить Пресуществленіе», въ сущности очень близко подходитъ къ первому и вызываетъ поэтому тожественное возраженіе, а именно, что въ такомъ случаѣ таинство могутъ совершить даже грѣховные міряне и продажныя женщины, ибо, какъ указываютъ тутъ же ломбардцы, французскіе еретики признавали возможность крещенія мірянами. Кромѣ того, и по ученію церкви допускается крещеніе мірянами «in articulo necessitatis». Другими словами, мысль французовъ такова: такъ какъ свѣтскія лица могутъ крестить, они могутъ и совершать таинство Евхаристіи, ибо, въ противномъ случаѣ, они не могли бы и крестить [1]).

Изложенныя мнѣнія французскихъ вальденсовъ дѣлаютъ главную функцію священства (совершеніе таинства Евхаристіи) доступной всѣмъ, а поэтому естественно обезцѣниваютъ различіе между міряниномъ и клирикомъ. Все огромное значеніе подобныхъ воззрѣній особенно ярко выступаетъ тогда, когда вспомнишь, что таинство Евхаристіи занимаетъ центральное

[1]) Rescriptum, editio Preger: Beiträge etc. § 16 и 17, pag, 239. Совершенно не понимаю утвержденія Карсавина, будто отвѣтъ ломбардцевъ бьетъ мимо: они указываютъ, что точка зрѣнія французовъ ведетъ къ признанію совершенія таинства язычниками, іудеями и продажными женщинами, тогда какъ на самомъ дѣлѣ французы, приписывая совершеніе таинства Евхаристіи лишь силѣ Божественныхъ словъ, хотѣли лишь объяснить, почему они принимаютъ таинства, совершаемыя римскимъ священниками. (Карсавинъ: Очерки etc. pag. 121). Ошибочность мнѣнія Карсавина доказывается вторымъ мнѣніемъ французской группы о способности всѣхъ мірянъ крестить, а слѣдовательно и совершать таинство Евхаристіи.

Относительно допущенія крещенія мірянами, даже блудницами, „in articulo necessitatis“ католическою церковью см.: Deutsche Predigten Bertholds von Regensburg, editio Pfeiffer-Strobl, I, 127, 298 II, 86.

мѣсто и въ культѣ, являясь кульминаціоннымъ пунктомъ католической мессы.

Конечно, было бы неправильно утверждать, что всѣ вальденсы французской вѣтви придерживались этихъ воззрѣній. Во всякомъ случаѣ однако эти воззрѣнія прекрасно объясняютъ тотъ фактъ, что эта группа допускала принятіе таинства изъ рукъ римскаго священника. Это было выгодно и съ практической точки зрѣнія, ибо помогало скрывать истинное отношеніе къ римской церкви подъ видомъ покорности и признанія авторитета римскаго духовенства. Получается внѣшнее видимость большей умѣренности по отношенію къ Риму, чѣмъ у ломбардцевъ, но эта умѣренность покоится на въ высшей степени радикальномъ взглядѣ, что таинство можетъ быть совершенно кѣмъ угодно, если только будутъ произнесены установленныя Христомъ слова. Конечно, подобный общій принципъ не противорѣчитъ порядку, при которомъ ради удобства или безопасности таинство дѣйствительно совершается лишь опредѣленными лицами и съ соблюденіемъ опредѣленнаго ритуала; во время Раймунда Коста, напр., у вальденсовъ Евхаристія совершалась обыкновенно лишь разъ въ годъ на Пасху и только однимъ главою секты, т. е. Majoralis'омъ, однако самъ принципъ этимъ еще не упразднялся. Въ лютеранской церкви совершеніе таинства Евхаристіи разрѣшается исключительно однимъ поставленнымъ опредѣленнымъ порядкомъ пасторамъ, а тѣмъ не менѣе принципъ всеобщаго священства остается въ силѣ.

Мнѣніе о совершенія таинства Евхаристіи исключительно въ силу произнесенія установленныхъ Христомъ словъ встрѣчается неоднократно и въ болѣе позднихъ памятникахъ по исторіи вальденства.

У Стефана Борбонскаго мы находимъ совершенно опредѣленное указаніе на совершеніе таинства женщинами, онъ самъ видалъ, какъ какая-то еретичка совершала Евхаристію. Кромѣ того, тамъ, гдѣ говорится спеціально объ освященіи Даровъ,

авторъ со словъ самихъ вальденсовъ подчеркиваетъ. что таинство совершается. если произносятся слова. установленныя Богомъ. Свѣдѣнія Стефана страдаютъ лишь нѣкоторою неясностью, ибо онъ смѣшиваетъ черты, характерныя для ломбардской вѣтви, съ специфическими особенностями французскихъ вальденсовъ и, кромѣ того, приписываетъ вальденсамъ ортлибовскіе взгляды [1]).

Свидѣтельство Стефана Борбонскаго о совершеніи таинства Евхаристіи женщинами подтверждается и Бернардомъ Гвидономъ. Какъ мы видѣли выше, Бернардъ заимствовалъ свои свѣдѣнія относительно взглядовъ вальденсовъ на совершеніе этого таинства почти дословно изъ «Consultatio Tarra-

[1]) „Alii dicunt omnes bonos viros esse sacerdotes, non mulieres. Alii non distingunt in sexu“. Editio Lecoy de la Marche, pag. 281. „Item quidam magnus magister et legatus eorum hanc distinctionem mihi faciebat: sunt, ut dicebat, quidam qui non sunt ordinati a Deo vel ab hominibus, ut mali laici; alii ab hominibus, ut mali secerdotes nostri, et non a Deo; alii a Deo, etsi non ab hominibus, ut boni layci qui servant mandata Dei, qui possunt ligare et solvere, si proferant verba ad hoc statuta. Quidam autem, ut dicebat, de eis discernunt in sexu, dicentes quod ordo requirit sexum virilem, alii non faciunt differentiam, quia mulier si bona est, possit exercere officium sacerdotis. Vidi hereticam, quae combusta fuit, quae super arcam ad modum altaris paratam consecrare se credebat et attentabat“. Далѣе идетъ изложеніе чисто ломбардской точки зрѣнія о недѣйствительности священнодѣйствій дурныхъ пастырей, pag. 296. Ср. pag. 298: „Illi autem qui in aliquo videntur minus male sentire (чѣмъ тѣ, которые восприняли пантеистическое ученіе въ духѣ ортлибовъ) in hoc errant, quia dicunt corpus Christi posse confici vel conscerari a quocunque bono laico qui dicit verba ad hoc statuta, licet non sit ab homine ordinatus“.

Въ этихъ отрывкахъ Стефанъ ставитъ совершеніе таинства въ зависимость во первыхъ, отъ „bonitas“, приравниваемой къ ординаціи отъ Бога, и во вторыхъ, отъ произнесенія соотвѣтствующихъ словъ. Первое, какъ мы видѣли выше (см. § 2 этой главы), несомнѣнно относится къ ломбардской вѣтви. Стефанъ несомнѣнно пользовался матерьяломъ и свѣдѣніями, шедшими изъ Ломбардіи (ср. pag. 280), а поэтому онъ совершенно естественно въ свое общее изображеніе секты внесъ эту характерную для ея ломбардской вѣтви черту. Рѣшающее въ данномъ случаѣ значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что самъ Стефанъ ви-

conensis». Однако, «Consultatio» приписывала вальденсамъ ломбардскую точку зрѣнія, ничего не знающую о совершеніи таинства женщинами, Бернардъ же отъ себя прибавилъ, что вальденсы «того же самаго мнѣнія придерживаются относительно женщинъ, если только онѣ принадлежатъ къ ихъ сектѣ». Наиболѣе вѣроятнымъ мы считаемъ предположеніе, что эту приписку онъ сдѣлалъ, потому что въ своей практикѣ инквизитора, привязанной къ южной Франціи, онъ нерѣдко сталкивался съ фактами подобнаго рода, или по крайней мѣрѣ, встрѣтилъ указанія на нихъ въ актахъ инквизиціи и руководствахъ своихъ предшественниковъ [1]).

Сообщеніе Стефана и Бернарда косвенно подтверждаются

дѣлъ совершеніе таинства Евхаристіи потомъ сожженой еретичкой. А это могло случиться лишь во Франціи, гдѣ протекла вся жизнь Стефана. Этотъ фактъ совершенно понятенъ и легко объяснимъ съ точки зрѣнія абсолютной силы, приписываемой по свидѣтельству Рескрипта французскими вальденсами словамъ Христа, независимо отъ того, кто ихъ произноситъ. Стефанъ осложнилъ объясненіе этого факта соображеніями, заимствованными у ломбардскихъ еретиковъ.

Мюллеръ (Die Waldenser etc. Приложеніе VIII) доказываетъ, что Стефанъ приписываетъ французскимъ вальденсамъ очень рѣзкія мнѣнія. Однако Стефанъ очень плохо отличаетъ отдѣльныя группы вальденсовъ. Правда онъ указываетъ на „pauperes de Lugduno“ или „Valdenses“, какъ на секту, отличную отъ „pauperes de Lumbardia“, однако при этомъ онъ, какъ на отличительный признакъ, указываетъ на то обстоятельство, что первые будто бы осуждали всѣхъ „terrena possidentes“, а вторые „possessiones recipiebant“. Ничего болѣе о различіи обѣихъ группъ онъ не говоритъ. Затѣмъ, въ томъ же перечнѣ сектъ, находившихся въ Миланѣ, онъ снова называетъ „Leonistae“ и „Speronistae“, какъ особыя секты, не замѣчая, что это все тѣ же французскіе и ломбардскіе вальденсы. Плохая освѣдомленность Стефана въ различіяхъ обѣихъ группъ позволяетъ утверждать, что его свѣдѣнія относятся къ обѣимъ группамъ. Если же вычесть изъ его изображенія все то, что онъ внесъ изъ несомнѣнно ломбардскаго матерьяла, то получится вполнѣ опредѣленная картина: и мужчины, и женщины совершаютъ таинство Евхаристіи, произнося установленныя Христомъ слова, а эта картина вполнѣ совпадаетъ съ указаніями „Рескрипта“ ересіарховъ.

[1]) Editio Douais—pag. 246. Döllinger II, 7. Ср. стр. 101 прим. 1.

и трудомъ 3-го знаменитаго инквизитора Райнерія Саккони. Райнерій прекрасно освѣдомленъ относительно коренного дѣленія вальденсовъ на двѣ вѣтви, т. е. на «pauperes ultramontani» и «pauperes lombardi». Правда, относительно вторыхъ онъ выражается нѣсколько неясно по поводу ихъ ученія о таинствѣ Евхаристіи, однако его сообщеніе относительно ультрамонтановъ вполнѣ опредѣленно: согласно ихъ мнѣнію, простой міряинъ можетъ совершить таинство. Райнерій полагаетъ, что они то же самое утверждали относительно женщинъ, хотя бы потому, что они этого не отрицали. Неясность же заключается въ томъ, что Райнерій считаетъ мнѣніе ломбардцевъ болѣе дурнымъ, хотя они утверждали, по его словамъ, нѣчто болѣе умѣренное, а именно, что совершать таинство разрѣшается всякому (cuilibet homini), свободному отъ смертныхъ грѣховъ [1]).

Въ дополненіе къ этимъ даннымъ можно, и даже слѣдуетъ, воспользоваться свѣдѣніями, почерпаемыми изъ нѣкоторыхъ германскихъ источниковъ. Правда, мы не имѣемъ прямыхъ

[1]) Pauperes Ultramontani dicunt... quod simplex laycus potest consecrare Corpus Domini, credo etiam quod idem dicunt de mulieribus, quia haec non nisi negaverunt. Pauperes Lumbardi..... de corpore vero Domini sentiut pejus, quam primi, dicentes, quod concessum est cuilibet homini sine peccato mortali conficere illud". Martène et Durand. Thesaurus novorum anecdot. V 177. B. Болѣе точный и ясный варіантъ этого мѣста я нашелъ въ Cod. Vat. lat. 3978 fol. 58 verso: вмѣсто „quia haec non nisi negaverunt" мы читаемъ здѣсь „quia haec non negaverunt michi", а послѣ словъ „sine peccato mortali" помѣщено причастіе „existenti", такимъ образомъ дѣлается несомнѣннымъ, что эти слова относяття не къ „conficere", а къ „homini". Molinier (Archives des missions scientifiques—3-me série, t. 14 pag. 287) привелъ особый варіантъ этого мѣста, гдѣ слова „sentiunt pejus, quam primi" опущены, а прямо говорится, что по мнѣнію ультрамонтановъ „simplex laicus potest consecrare corpus Christi et idem dicunt de mulieribus. Pauperes lombardi dicunt hoc tantum de hiis qui sunt sine mortali (peccato)". Cod. Casanat. A. IV, 49 fol. 112 C. Молинье относитъ этотъ манускриптъ къ XIII или началу XIV в. (о. с. pag. 170, 283). Можетъ быть ему слѣдуетъ отдать предпочтеніе.

указаній на непосредственныя сношенія вальденсовъ германскихъ и французскихъ, если не считать разсказа Цезарія Гейстербахскаго о томъ, какъ архіепископъ Бертрамъ узналъ въ Метцѣ двухъ еретиковъ, осужденныхъ въ его присутствіи въ Монпелье [1]). Однако мы съ большой вѣроятностью можемъ предположить, что сношенія были, особенно въ пограничныхъ съ Франціей областяхъ Германіи. Дѣйствительно, свѣдѣнія о германскихъ вальденсахъ, дошедшія до насъ таковы, что остается сдѣлать лишь два предположенія: или въ среду германскихъ вальденсовъ, на ряду съ несомнѣнно установленными элементами ломбардскаго вліянія, проникали и взгляды французской группы, или же авторы, писавшіе о германскихъ вальденсахъ, пользовались французскими источниками. Въ томъ и другомъ случаѣ этими свѣдѣніями можно пользоваться, какъ матерьяломъ для выясненія точки зрѣнія французскихъ вальденсовъ.

Изъ германскихъ руководствъ, написанныхъ для удобства инквизиторовъ, первое мѣсто несомнѣнно занимаетъ трактатъ Давида Аугсбургскаго. Приводимое имъ французское названіе секты «Pover de Leun» [2]), подтверждаетъ предположеніе о вліяніи французскихъ вальденсовъ на Германію. Онъ излагаетъ ученіе вальденсовъ о таинствѣ Евхаристіи слѣдующимъ образомъ: «Они не вѣрятъ въ истинность Тѣла и Крови Іисуса Христа, а считаютъ лишь благословеннымъ хлѣбомъ, который метафорически (in figura quadam) называется Тѣломъ Христовымъ, подобно тому, какъ говорится: «скалою былъ Христосъ» и тому подобное. Однако, нѣкоторые утверждаютъ, что это [т. е. Евхаристія] совершается лишь добрыми, другіе говорятъ, что всѣми, знающими слова освященія».

Какъ видно изъ текста, Давидъ части вальденсовъ приписываетъ полное отрицаніе Пресуществленія. Весьма возможно, что онъ перепуталъ 2 вещи, различаемыя въ другихъ источни-

[1]) Dialogus miracul. Editio Stange I, 300.

[2]) Засвидѣтельствовано и въ варіантахъ: Cod. Vat. lat. 2648. fol 67: „paubre del leon" Cod. 3978, fol. 72: „poure de lyun".

кахъ, напр., у Бернарда Гвидона и въ описаніи обряда вальденской Евхаристіи у Martène et Durand, а именно—консекрацію Даровъ и обрядъ освященія хлѣба [1]). Второе мнѣніе, что Евхаристія совершается лишь добрыми, совершенно совпадаетъ съ общеизвѣстной ломбардской точкой зрѣнія, а третье, подчеркнутое нами, повторяетъ мысль «Рескрипта».

Еще болѣе отчетливо и опредѣленно, даже можно сказать грубо, та же мысль выражена въ одномъ источникѣ, опубликованномъ Дёллингеромъ подъ названіемъ «De octo haeresibus novis». Шёнбаху удалось доказать тожество этого памятника съ одною изъ проповѣдей Бертольда Регенсбургскаго. Сообщеніе Бертольда напоминаетъ отчасти Давида Аугсбургскаго, а отчасти Стефана Борбонскаго. «Нѣкоторые изъ нихъ утверждаютъ, что крещеніе не приноситъ пользы дѣтямъ, говорятъ, что и святая конфирмація не имѣетъ никакого значенія, что тѣло Христово—не истинное и живое тѣло Христово, а лишь символъ (signum) тѣла Христа или нѣкая другая святыня (quaedam alia sanctitas). Другіе, однако, измѣнили эту ересь и внесли въ этомъ пунктѣ разногласіе (diviserunt inde): нѣкоторые изъ нихъ говорятъ, что каждый добрый человѣкъ, будь онъ священникъ или нѣтъ, можетъ совершить таинство, и никто изъ дурныхъ, другіе же утверждаютъ, что если бы даже собака знала эти слова, она совершила бы таинство. Другіе еще говорятъ, что совершить таинство могутъ лишь мужчины, а не женщины, и не вѣрятъ, что это истинное тѣло Христово, а нѣкая иная святыня...» [2]).

[1]) „Practica" Editio Douais, pag. 247, Thesaurus nov. anecdot. V, 1754—5. Текстъ почти тотъ же самый. Остатки освященныхъ Даровъ сохраняются отъ чистаго четверга до слѣдующей Пасхи, но „per aliud spatium anni non dant infirmis suis nisi panem benedictum et vinum".

[2]) Döllinger, o. c. II, 313. Schönbach, Sitzungsberichte der kais. Akademie zu Wien, Band 147, № 5, pag. 2. Anm.1. pag. 7.17: 8,3; 48,1; 59.4.

Передъ нами тѣ же 3 мнѣнія—ломбардское, приписывающее силу совершенія лишь однимъ добрымъ, французское—лишь однимъ словамъ, и наконецъ мнѣніе, отвергающее Пресуществленіе.

Конечно, мнѣніе французовъ выражено здѣсь съ циничною грубостью, но по существу оно тожественно вполнѣ съ указаніями «Рескрипта». Поэтому я никакъ не могу согласиться съ съ Карсавинымъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло лишь съ вальденскими отщепенцами [1]). Наоборотъ, передъ нами одна изъ наиболѣе крупныхъ вальденскихъ группъ, если судить по постоянному повторенію въ источникахъ этого ученія объ абсолютномъ значеніи евангельскихъ словъ для совершенія таинства.

Наконецъ и Пассаускій анонимъ даетъ намъ рядъ въ высшей степени интересныхъ указаній. Въ варіантѣ, напечатанномъ Деллингеромъ (II № 14), сообщаются подробныя свѣдѣнія о трехъ разновидностяхъ вальденской секты—Runcarii, Sotolarii и просто Waldenses или pauperes de Leoduno (sic). То, что говорится о рункаріяхъ въ общемъ подходитъ къ характеру ломбардской вѣтви, въ частности именно имъ приписывается ученіе о томъ, что Евхаристію могутъ совершить лишь одни «boni», мужчины и женщины, священники и не священники. Это и понятно, такъ какъ въ рункаріяхъ слѣдуетъ видѣть преемниковъ главы ломбардскаго раскола Іоанна-да-Ронко. Данныя о вальденсахъ или «pauperes de Leoduno» вполнѣ соотвѣтствуютъ воззрѣніямъ французской группы; въ частности имъ приписано утвержденіе, что «ихъ проповѣдники никоимъ образомъ не должны заниматься ручнымъ трудомъ», а, что касается Евхаристіи, то ихъ ученіе гласитъ слѣдующимъ образомъ: «Они говорятъ также, что всякій міряninъ, добрый или дурной, можетъ совершить таинство, если онъ только знаетъ слова, и можетъ вязать и рѣшить».

[1]) Карсавинъ: Основы средневѣковой религіозности—стр. 244.

Въ сотоларіяхъ вѣрнѣе всего видѣть тѣхъ же «Insabattati» [1]), т. е. представителей французской вѣтви. И, дѣйствительно, ихъ ученіе объ Евхаристіи тожественно съ вышеизложеннымъ ученіемъ «pauperes de Leoduno»: «Относительно Евхаристіи они утверждаютъ, что ее совершить можетъ кто угодно, мужчина или женщина, если только они соблюдаютъ установленную форму» (formam debitam). Подъ установленной формой слѣдуетъ, конечно, понимать слова, установленныя Христомъ [2]).

Приведенные тексты въ своей совокупности даютъ полное право утверждать, что, начиная со времени «рескрипта ересіарховъ», вплоть до конца XIII-го вѣка, среди французскаго вальденства и состоящихъ подъ его вліяніемъ группъ германскаго вальденства, жило и развивалось ученіе, совершенно лишавшее всякой цѣнности священническую ординацію по отношенію къ главной функціи священника, а именно, къ совершенію таинства Евхаристіи. Ученіе это открывало доступъ къ совершенію его собственно всѣмъ, знающимъ слова консекраціи, во всякомъ случаѣ женщинамъ, и этимъ приближалось къ идеѣ всеобщаго священства. Поскольку даже не требовалась «bonitas» это ученіе заходило даже дальше ломбардскихъ идей о священствѣ всѣхъ «добрыхъ». Конечно, это еще не ученіе

[1]) Ср. сообщеніе Еберграда Бетюнскаго о томъ, что вальденсы называютъ себя «Xabatatenses», и что они «sotulares cruciant, cum membra potius debeant cruciare» M. Bibl. Patr. XXIV, 1572. E. Другими словами, терминъ «sotularii» тоже указываетъ на особый способъ ношенія обуви.

[2]) Döllinger. o. c. II, pag. 297—300. Варіантъ Деллингера гораздо болѣе точенъ, чѣмъ варіантъ Гретсера въ Max. Bibl. Patrum. XXV. Въ варіантѣ Гретсера въ изложеніи ученія рункаріевъ смѣшаны ломбардская и французская точка зрѣнія, въ частности ученіе о Евхаристіи изложено въ духѣ французской вѣтви: «Item utuntur aequivalentiis et aliis fallaciis. Unde cum dicitur: Credis quod aliquis possit conficere, qui non est ordinatus ab Episcopo? Dicit quod non, sed intelligit, quod quilibet, sive vir sive mulier, ordinatus sit a summo episcopo, scilicet Deo, dummodo sciat verba, quae Dominus protulit in Coena». pag. 266 E. F.

о всеобщемъ священствѣ а, лишь рядъ идей, логически къ нему подводящій.

Повторныя указанія на это ученіе въ самыхъ разнообразныхъ источникахъ позволяютъ предполагать съ большою вѣроятностью, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ случайными проблесками особенно радикальнаго настроенія, а съ мнѣніемъ большой и распространенной группы. Конечно, мы еще разъ повторяемъ, это ученіе не мѣшало передать ради соображеній удобства и безопасности фактическое совершеніе таинства Евхаристіи въ опредѣленныя руки: дѣйствительно, согласно показаніямъ Раймунда Коста совершеніе его сдѣлалось исключительнымъ правомъ одного лишь Majoralis'а, который, кромѣ того, пользовался имъ чрезвычайно рѣдко. Объясненіе послѣднему факту найти не трудно: согласно выше разобранному ученію римскіе священники, произнося установленныя Христомъ слова, совершали таинство Евхаристіи дѣйствительнымъ образомъ; вслѣдствіе этого вальденскіе пресвитеры могли вполнѣ отказаться отъ этой функціи, а Majoralis ограничиться крайне рѣдкимъ исполненіемъ ея, не нарушая существенно интересовъ своихъ вѣрующихъ. Вѣрующіе, если чувствовали потребность, могли причащаться и у римскихъ священниковъ, помогая этимъ самымъ скрывать слѣды секты и своего отпаденія отъ церковнаго ученія.

Клиръ французскаго вальденства занимался преимущественно проповѣдью и выслушиваніемъ исповѣди, т. е. обученіемъ и нравственнымъ руководительствомъ на пути очищенія отъ грѣховной скверны. Здѣсь вполнѣ естественно могло казаться, что чистый въ нравственномъ отношеніи человѣкъ долженъ быть лучшимъ руководителемъ, чѣмъ дурные люди, а ведущій апостольскую жизнь «perfectus» болѣе надежнымъ, чѣмъ римскіе клирики. Апостольство представлялось и французскимъ вальденсамъ необходимымъ требованіемъ для всѣхъ, кто желалъ быть религіознымъ наставникомъи воспитателемъ другихъ, апостольство-же принципіально уравнивало всѣ 3 степени іерархіи.

Конечно, сплоченные строгой организаціей, фактически обладая всѣми священническими функціями, отчетливо рознясь отъ массы вѣрующихъ тяжелою апостольскою жизнью, вальденскіе «perfecti» проникались іерархическимъ сознаніемъ и убѣжденіемъ, что лишь они одни обладаютъ благодатною силою Духа Святого. Въ связи съ этимъ возвышалось и значеніе того обряда, который формально вводилъ въ среду перфектовъ, т. е. посвященія, пока онъ не пріобрѣлъ почти такого же характера, какъ и католическая ординація.

Однако этотъ процессъ іерархизаціи, несомнѣнно наблюдаемый въ вальденской средѣ, не столько вытекалъ изъ основъ вальденскаго міровоззрѣнія, сколько былъ результатомъ необходимости создать собственную церковь и собственный клиръ передъ лицомъ занявшей непримиримую и безпощадную позицію Римской церкви. Вѣдь вездѣ, гдѣ организуется клиръ, онъ невольно будетъ стремиться къ тому, чтобы усилить и расширить свою компетенцію надъ мірянами притязаніемъ на особыя лишь ему свойственныя полномочія. Іерархизація представляется, какъ неизбѣжный законъ развитія всякаго церковнаго организма, гдѣ по тѣмъ или инымъ соображеніямъ религіозно-церковныя функціи оказываются переданными особой группѣ спеціалистовъ-профессіоналовъ, если такъ можно выразиться.

Лютеранская церковь и здѣсь можетъ служить иллюстративной аналогіей. Построенная принципіально на идеѣ всеобщаго священства, она уже очень скоро въ борьбѣ съ католиками и особенно съ болѣе радикальными теченіями реформаціи, пришла къ выводамъ, въ которыхъ іерархическое самосознаніе пасторовъ врядъ ли въ чемъ уступаетъ притязаніямъ католическаго клира на особыя, не свойственныя мірянамъ силы. Процессъ этотъ прекрасно изображенъ въ старомъ, но до сихъ поръ еще не потерявшемъ свѣжести и значенія труда Hagen'а, изъ котораго я позволяю себѣ цитировать въ высшей

степени характерное заявленіе Бутцера о значеніи пасторскаго званія [1]).

Мы уже выше указывали, что и лютеранская церковь абсолютно не допускаетъ совершенія таинства Евхаристіи мірянами, строго соблюдаетъ обрядъ ординаціи пасторовъ съ примѣненіемъ рукоположенія и, во всякомъ случаѣ, крайне недружелюбно относится къ свободной проповѣди. Тѣмъ не менѣе историческое существо лютеранства коренится не въ этихъ іерархизующихъ элементахъ, а въ идеѣ всеобщаго священства. Аналогично съ этимъ, говоря о церкви французскихъ вальденсовъ, мы не должны переоцѣнивать значеніе ея іерархическихъ признаковъ; въ существѣ дѣла это церковь «добрыхъ», священническія полномочія которыхъ покоятся не столько на ординаціи, сколько именно на «bonitas», понимаемой въ примѣненіи къ «perfecti» въ смыслѣ апостольской жизни.

Другими словами, въ основахъ устройства клира французскихъ вальденсовъ вскрывается та же идея священства «добрыхъ», что и въ ломбардской группѣ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что для исполненія одной изъ главныхъ функцій свя-

[1]) „Und in dem allen sind diese Diener der Kirche Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes, das ist der Erlösung Christi und des heiligen Geistes, nicht allein des Buchstabens. Sie nehmen die Auserwählten Gottes auf und erheben sie in den neuen ewigen Gnadenbund, der durch das Blut unseres Herren Iesu Christi mit allen Auserwählten Gottes, so weit die Welt ist, hat sollen aufgerichtet worden. Dienen also dem Herren an seinen Erwählten mit dem Dienst des h. Evangelii, der Lehre und Ermahnung, auch Ausspendung der heiligen Sacramente, dafs die Leute zu ihm, Christo, unserem Hernn, kommen und selig werden. Dieses aber doch gar nicht ans ihren eignem Kräften, sondern durch die Kraft nnd das Wort des Herren, Aus ihnen selbst können sie nicht gedenken solches zu tun, sondern Gott macht sie hierzu tauglich, der Herr gibt ihnen deshalb seinen Geist und Verstand der Schrift. Sein Geist redet aus ihnen, es ist seine Kraft, sein Geist und sein Werk, er gibt das Gedeihen". Hagen. Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter—2-te Auflage. Band III, pag. 163 и 160—165 passim.

щенства—совершенія таинства Евхаристіи, эта «bonitas» принципіально не требовалась.

Мы можемъ подвести окончательный итогъ. Несомнѣнно, что въ обѣихъ группахъ вальденства жила іерархическая идея, поскольку ломбардцы, по крайней мѣрѣ въ началѣ своего развитія, требовали ординаціи въ священники тѣхъ, кто совершалъ таинство Евхаристіи, и поскольку французская группа организовала у себя трехстепенный клиръ съ торжественнымъ обрядомъ поставленія, сообщающимъ Духъ Святой. Однако идея моральнаго совершенства въ евангельскомъ духѣ, представляющая собою краеугольный камень міровоззрѣнія обѣихъ группъ, въ своемъ логическомъ развитіи приводила къ ослабленію іерархической идеи черезъ подчиненіе принципа ординаціи принципу апостольства. Въ ломбардской группѣ нравственное совершенство, отожествленное съ ординаціей отъ Бога, сдѣлала даже всякую иную, іерархическую ординацію ненужной и привела къ формулѣ «священства всѣхъ добрыхъ». Въ французской группѣ это развитіе выступаетъ менѣе ясно, зато здѣсь съ самаго начала держится прочно ученіе о совершеніи таинства Евхаристіи лишь въ силу установленныхъ Христомъ словъ, независимо отъ того, кто ихъ произноситъ. Естественно, что и это ученіе абсолютно непримиримо съ іерархической идеей старой церкви.

Въ XIV вѣкѣ, когда подъ вліяніемъ гоненій и притѣсненій вся активная жизнь секты сосредоточилась въ дѣятельности странствующихъ проповѣдниковъ, представляющихъ собою единственную живую связь между пространственно разбросанными и умственно обыкновенно мало развитыми подпольными общинами вѣрующихъ, мы видимъ, какъ среди этихъ апостоловъ крѣпнетъ духъ какой-то іерархической обособленности, что и выражается, напримѣръ, въ стараніи установить преемственность апостольской благодати (Посланіе ломбардскихъ братьевъ германскимъ 1368 г.). Насколько это новое теченіе сумѣло оттѣснить идею священства всѣхъ добрыхъ или

идею абсолютной силы евангельскихъ словъ, сказать невозможно. Единственнымъ косвеннымъ указаніемъ является лишь тотъ фактъ, что вальденство конца XIV-го и начала XV-го вѣка оказалось весьма воспріимчивымъ къ виклифитско-таборитскимъ ученіямъ, среди которыхъ идеи, близкія къ всеобщему священству, уже выражены съ достаточною отчетливостью. Воспріимчивость эта была бы врядъ ли столь велика, если бы въ самомъ вальденствѣ не существовало достаточнаго уклона въ сторону подобныхъ идей.

Священство всѣхъ «добрыхъ», разрушающее старый іерархическій строй церкви, ближе духу вальденства, чѣмъ іерархическая идея, ибо оно вырастаетъ на основномъ принципѣ всего вальденства, именно на идеѣ этическаго совершенства въ духѣ «imitatio Christi». То же самое можно сказать относительно вѣры въ абсолютную силу словъ Христовыхъ, ибо она вырастаетъ на 2-мъ основномъ принципѣ вальденства, а именно на ея библицизмѣ». А разъ это такъ, то вальденская ересь представляется движеніемъ, открывающимъ по сравненію съ средневѣковымъ католицизмомъ гораздо бóльшій просторъ для проявленія религіознаго индивидуализма. Съ одной стороны—она идеей апостольскаго совершенства переноситъ центръ тяжести религіозной жизни на внутренній актъ усилія и напряженія личной воли, принципіально ослабляя или отвергая при этомъ значеніе такихъ внѣшнихъ моментовъ, какъ іерархическая ординація, съ другой, основываясь на Словѣ, она содѣйствуетъ тому же, и освобождаетъ, кромѣ того, психику отъ связанности таинствами и церемоніями и должна привести къ редукціи всего внѣшняго строя благочестія.

Послѣднее станетъ особенно яснымъ, если перейти къ анализу отношенія вальденства къ церкви, къ Писанію, къ таинствамъ и вообще ко всей системѣ католическаго благочестія.

ГЛАВА III.

Отношеніе вальденсовъ къ церкви, къ Писанію, къ таинствамъ и къ системѣ церковнаго благочестія.

1.

Вальденское представленіе объ истинной церкви отчасти уже выяснилось изъ матерьяла предшествующихъ 2-хъ главъ. Истинная церковь это община «добрыхъ» т. е. людей, живущихъ по евангельскимъ заповѣдямъ. Руководящая роль въ этой общинѣ принадлежитъ тѣмъ, кто въ точности исполняетъ требованія апостольской жизни, т. е. перфектамъ, образующимъ клиръ общины. Община живетъ сознаніемъ своей святости и отдѣленности отъ погрязшей въ грѣхѣ и скверпѣ Римской церкви. Лишь она одна сохраняетъ въ чистотѣ Христово ученіе и исполняетъ должнымъ образомъ законъ Христа. Отсюда одинъ шагъ до утвержденія, что спасеніе и вѣчное блаженство можно обрѣсти лишь въ нѣдрахъ этой общины, лишь фактически исполняя основныя требованія этого закона. Конечно, можно и не брать на себя всего тяжкаго бремени апостольства въ абсолютной бѣдности, отказѣ отъ постояннаго мѣста жительства и безусловномъ цѣломудріи, однако жизнь должна быть оріентирована евангельскими идеалами, исключающими накопленіе богатствъ, пользованіе клятвой, обращеніе къ насильственнымъ средствамъ воздѣйствія на людей и т. д. Вальденская община «добрыхъ» или «святыхъ» противополагается міру, живущему подъ сѣнью католической церкви. Лишь члены этой общины истинныя дѣти Бога, лишь

они извѣстны ему, а другихъ онъ не знаетъ [1]). Наряду съ этимъ различеніемъ «извѣстныхъ Богу» и неизвѣстныхъ Ему выростаетъ убѣжденіе, что спасутся только «извѣстные». Правда, нельзя утверждать, что всѣ вальденсы и всегда придерживались такого радикальнаго воззрѣнія, но оно лежало въ линіи развитія психологіи сектантовъ, проникнутыхъ сознаніемъ своей святости и обособленности. Чѣмъ глубже и ярче это сознаніе, тѣмъ безусловнѣе указанный выводъ, особенно если учесть впечатлѣніе отъ постоянныхъ гоненій и преслѣдованія. Вѣра въ собственное избранничество и въ осужденіе всѣхъ, связанныхъ такъ или иначе съ гонителями, чрезвычайно сильное средство утѣшенія и примиренія съ тяжелою долею гонимаго на землѣ.

Не только будетъ осуждена сама гонительница, т. е. Римская церковь, но и всѣ тѣ, которые оказываютъ ей послуша-

---

[1]) Item vocant nos Christianos vulgariter „die fremden“, id est alienos et se „die Kunden», id est notos. quasi Deus non nos sed tantum ipsos noscat quoad compbrobationem“. Index errorum, § 22. Max. Bibl. Patr. XXV. 308 D.

„Auch sprechen sye, daz all Kristenmenschen mit irm Gelauben sint die verloren menschen. und sye mit irm Gelauben die wehaltenn und sye heizzen vor Gott dye erkanten und wir Kristen vor Gott dye unbekannten“. Artikel der Ungelaubigen Laut genannt dye Ketzer. Döllinger II. 614.

„Item dicunt se notos, et nos esse ignotos et alienos, et quod ipsi magis noti forent Deo in sua fide seu secta quam nos, et consequenter ipsos esse salvandos et nos non“. Döllinger II, 363. Аугсбургскіе акты, 1393 г.

„Item vocant catholicos mundum die Welt, alienos die frömden. Item vocant se sectarios vel complices notos i. e. die chunden“. Inquisitio Petri Coelestini, Döllinger, II, 310.

Терминъ „complices“ очевидно обозначаетъ „credentes“. Ср. присягу отреченія вальденсовъ:... dass ich fürbas ni nymer kommen wil zu den Leuten, dy sich nennent dü kunden, waldisser: noch kain gemeinschaft haben will, mit ihn (en) weder mit ihren maistern, predigern beichtigern dy weil sy also sind“. Max. Bibl. Patr. XXV, 308 seq. Döllinger. II, 335. Изъ текста совершенно ясно, что терминомъ „chunden“ обозначались и „credentes“.

ніе [1]). Истинная христіанская вѣра—лишь вѣра вальденсовъ, а всѣ католики еретики [2]). Внѣ этой истинной христіанской вѣры нѣтъ спасенія [3]).

«Святость» и богоизбранничество вальденской общины особенно характерно проявляются въ противоположеніи ею себя самой требованіемъ государства.

Евангельскій идеализмъ секты приводилъ къ отрицанію убійства, казней войнъ и вообще всякаго узаконеннаго насилія. На этомъ пути вальденство очень близко подошло къ ученію о непротивленіи злу, столь характерному для евангелическихъ сектъ нашего времени. Отрицаніе всякаго рода убійства характерно и для катарской ереси (кромѣ формы «endura»), однако врядъ ли въ данномъ случаѣ мы имѣемъ передъ собою заимствованіе, такъ какъ это ученіе представляетъ собою одинъ изъ возможныхъ и близко напрашивающихся выводовъ изъ евангельскихъ текстовъ.

Кромѣ того, мы встрѣчаемъ это ученіе въ вальденскихъ памятникахъ, начиная съ наиболѣе раннихъ и кончая наиболѣе поздними, т. е. относящимися къ исходу XIV-го вѣка. Сперва указанія отличаются краткостью, затѣмъ они дѣлаются все болѣе и болѣе обстоятельными [4]).

---

[1]) „Romanam ecclesiam dicunt esse meretricem Babylon et omnes oboedintes ei dampnari“. Давидъ Аугсбургскій, ed. Preger, § 5.

[2]) „Item dicunt et credunt nos omnes catholicos esse hereticos“. „Item sectam Waldensium credunt solam fidem christianam“. Döllinger II, 308, § 31 и pag. 310, § 85. Inquisitio Petri Coelestini.

[3]) Index errorum: „Item dicunt quod illa secta sit vera et unica fides Catholica, extra quam nullus possit salvari“. Max. Bibl. Patr. XXV, 308 F. § 35. См. перечень вальденскихъ ученій у Martène et Durand. Thesaurus novorum anecdot. V, 1755: Trigesimo tertio: „quod nullus salvatur nisi in secta sua vel illorum“. Ср. перечень въ Cod. Vat. lat 3978, fol 50: „Quod nullus potest salvari extra ecclesiam illorum“.

[4]) Alanus de Insulis: „quod nullo modo homo est occidendus“— Migne. Patr. Lat. 210, pag. 394/395 Petrus Vallium Cernaji: Historia Albigensium. 3-я ересь вальденсовъ: „... Dicebant nulla ratione jurandum vel occidendum“. Bouquet, XIX p. 6 c.

Трактатъ Salve Burce: „Dicunt Pauperes: O ecclesia, tu praedicas et dicis, quod vindicta debet esse, et potest a principibus et potestatibus sine peccato fieri. Haec falsissima praedicatio est, nec mirum, quia tu etiam falsa es“. Döllinger II, 71.

Особенно подробно на этомъ вопросѣ остановился Монета Кремонскій, который удѣлилъ много мѣста опроверженію отрицанія вальденсами не только вообще убійства, но спеціально войны [1]). Стефанъ Борбонскій подчеркнулъ недопустимость крестовыхъ походовъ [2]). Давидъ Аугсбургскій указываетъ, что нѣкоторые вальденсы считали неразрѣшеннымъ даже убійство какихъ бы то ни было животныхъ [3]).

Наконецъ Раймундъ Коста не только отвергаетъ всякое убійство и войну, но даже считаетъ невозможнымъ обвинять передъ судомъ, если обвиняемому грозитъ смертный приговоръ или увѣчье [4]).

Rainerius Sacconi: „Primi, scilicet Pauperes Ultramontani, dicunt quod omne juramentum est prohibitum in novo Testamento tamquam mortale peccatum. Et illud idem dicunt de justitia saeculari, scilicet quod non licet Regibus, Principibus et Potestatibus punire malefactores... Pauperes Lombardi concordunt cum primis in juramento et justitia saeculari“. Martène et Durand. Thes. nov. anecd. V, 1775 A. B.

Трактатъ De vita et actibus: „Item non credunt, quod alicui liceat sine mortali peccato in aliquo casu de mundo hominem occidere vel jurare“. Döllinger. II, 93. Preger.: Über die Verfassung, p. 71. Пассаускій анонимъ: „Quod omnes principes et judices damnantur, et dicunt maleficos non damnandos juxta illud: Mihi vindicta etc. Matth. 13“. Max. Bibl. Patr. XXV, 260 E. Ср. еще Index errorum. § 23. Max. Bibl. Patr. XXV, 308 D. Страсбургскіе акты: Nieduers Zeitschrift für hist. Theol. XXII p. 243. Limborch: Liber sententiarum: pag. 201 222. 223, 227, 231—244, 263, 289, 363, 354.

[1]) Lib. Cap. XIII § 2, кромѣ того, pag. 516—545 passim.

[2]) Item dicunt, quod peccant omnes judices, justitiam sanguinis exequentes et homicidas reputant et perditos, qui praedicant pugnandum contra Sarracenos vel Albigenses vel alios homines, nisi contra Albigenses et Sarracenos infernales, quos vocant demones“. pag. 296/297. Ср. перечень ученій изъ Martène et Durand § 26, 27. Thes. nov. anecd. V, 1756 и Inquisitio Petri Coelestini. Döllinger II. 309 § 69, 68, 73.

[3]) „Dicunt non licere occidere maleficos per judicium saeculare. Quidam quadam superstitione asserunt, quod etiam animalia et bruta non liceat occidere, ut pisces, oves et hujusmodi“ Editio Preger, § 5.

[4]) „Item dixit, quod si ipse accusaret apud judices saeculares aliquem in casu, ubi deberet interfici, vel mutilari, crederet peccare etc“. Döllinger II, 118. Ср. p. 132.

Приведенные тексты не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что вальденская ересь съ самаго начала своего существованія вслѣдствіе своего евангельскаго идеализма отрицала одну изъ важнѣйшихъ функцій государства. Несогласуемость съ требованіями государственной жизни еще усиливалась абсолютнымъ отрицаніемъ клятвы, которое также засвидѣтельствовано почти во всѣхъ источникахъ [1]).

Есть указаніе и на то, что вальденсы отрицали научное образованіе [2]).

Принципіальное отрицаніе государства встрѣчается правда крайне рѣдко, мнѣ удалось найти лишь одно указаніе такого рода [3]), но совокупность преведенныхъ текстовъ ведетъ именно къ этому результату.

Думается, не будетъ слишкомъ смѣлымъ утвержденіе, что вальденская секта имѣла опредѣленный уклонъ въ сторону отрицанія культуры, поскольку всѣ ея цѣнности неразрывно связаны съ существованіемъ государства. Сила религіознаго чувства, доводившая до ощущенія своего собственнаго избранничества а вмѣстѣ съ тѣмъ до противоположенія себя традиціонному авторитету церкви, повышала цѣнность отдѣльной личности, освобождала ее отъ многочисленныхъ внѣшнихъ путъ и связей, но одновременно пролагала глубокій ровъ между свѣтской культурой и тѣмъ религіознымъ идеаломъ, который лежалъ въ основѣ религіознаго одушевленія. Исключительное значеніе этого идеала, еще взвинченное и искусственно приподнятое гоненіями, не терпѣло рядомъ съ собою другихъ цѣнностей.

[1]) Этотъ пунктъ настолько извѣстенъ, что я не считаю нужнымъ приводить всѣ тексты.

[2]) Index errorum § 18: „Item universitates scholarum, Parisiensem, Pragensem, Wiennensem et aliarum reputant inutiles et temporis perditionem“. Max. Bibl. Patr. 308 C. Petrus Pilichdorff: „Item damnant et reprobant studia priveligiata, dicentes ea fore omnimodam vanitatem“. Ibidem, 282 E. Cap. XXXV.

[3]) Трактатъ Salve Burce: „Reges gentium etc. vos autem non sic“. Eretici, et maxime pauperes Leonistae et Lombardi, haec volunt introducere pro eis, dicentes, quod per haec verba probatur, quod nec reges nec potestates debent esse in ecclesia Dei, et super hanc volunt inducere rationes. Unde dicunt, quod reges nec potestates non sint a Deo ordinati, imo sunt contra Deum et in quocunque casu faciunt vindictam peccant mortaliter, quia sunt ordinati a mundo, ab illo mundo, qui est contra Deum, i. e. a mundanis“. Далѣе доказывается, что „principes“ подчинены дьяволу. Döllinger II, 75. Въ другомъ мѣстѣ (p. 69) вальденсамъ приписывается отрицаніе обязательности платить подати.

Такимъ образомъ въ представленіи вальденсовъ истинная церковь все болѣе и болѣе отожествлялесь съ общиною святыхъ, отмежевавшихся не только отъ Римской церкви, но и отъ міра вообще, и отказывающихся примирить свой евангельскій идеалъ съ требованіями земной культуры, въ частности государства. Воззрѣнія вальденсовъ вели къ идеалу христіанской анархіи, неразрывно связанному съ ученіемъ о непротивленіи злу, идеалу, хорошо знакомому и нашему времени.

Требованіе личнаго религіознаго совершенствованія приводило къ отрицанію историческаго развитія цивилизаціи. Религіозный индивидуализмъ доходилъ до своей кульминаціонной точки, на которой религіозныя цѣнности обезцѣниваютъ всѣ остальныя.

Сказаннымъ въ сущности уже опредѣляется отношеніе вальденсовъ къ Римской церкви, однако въ этомъ вопросѣ много еще спорнаго, требующаго его тщательнаго пересмотра.

2.

Въ отношеніи вальденсовъ къ Римской церкви абсолютно установленнымъ и не возбуждающимъ никакихъ сомнѣній можно считать тотъ фактъ, что всѣ вальденсы, какъ французской, такъ и ломбардской вѣтви, съ самаго начала оспаривали непогрѣшимость и безусловность церковнаго авторитета и

тѣмъ самымъ становились на специфически еретическую почву [1]).

Ломбардцы при этомъ уже очень рано пошли еще дальше и стали отвергать самое церковь, какъ «обитель лжи» (domus mendacii) и вавилонскую блудницу. Фактъ этотъ настолько прочно установленъ, что не нуждается въ повторномъ разсмотрѣніи.

Нѣсколько иначе дѣло обстоитъ съ французской вѣтвью. Въ специальной литературѣ распространенъ взглядъ, что она занимала по отношенію къ Риму гораздо болѣе примирительную позицію [2]). Говорятъ даже о «не умирающей тягѣ къ Риму», какъ характерномъ признакѣ этой вѣтви [3]).

Обыкновенно при этомъ ссылаются на тотъ фактъ, что вальденсы французской группы готовы были признавать и принимать таинства, совершаемыя священниками Римской церкви, даже завѣдомо ведущими грѣховную жизнь. Вѣдь какъ разъ въ этомъ пунктѣ они особенно рѣзко разошлись со своими ломбардскими собратьями [4]).

Однако этотъ фактъ самъ по себѣ еще не является безусловнымъ препятствіемъ для враждебнаго отношенія къ Римской церкви, какъ таковой. Мы выше подробно остановились на источникахъ, доказывающихъ, что признаніе и принятіе таинствъ изъ рукъ римскихъ священниковъ могло быть результатомъ не примирительнаго отношенія къ Римской церкви, а особаго взгляда на природу таинства, согласно которому оно совершается не въ силу какой бы то ни было благодатной мощи совершающаго, а исключительно въ силу словъ освященія, кто бы ихъ ни произносилъ. Такимъ образомъ признаніе и принятіе таинствъ Римской церкви не рѣшаетъ вопроса объ отношеніи

[1]) См. по этому поводу Huck: Dogmengeschichtlicher Beitrag etc., pag. 25. 26. 30, 31. Особенно интересны приведенныя у него цитаты изъ Бернарда де Фонко и Алана Лильскаго.

[2]) См. напр. Hausrath: Die Weltverbesserer im Mittelalter III, 54 55. Müller: die Waldenser etc. pag. 13. Huck. o. c. pag. 39.

[3]) Карсавинъ: Очерки etc. pag. 193, 196.

[4]) „Rescriptum“, editio Preger: § 16 usque ad finem.

къ ней французскихъ вальденсовъ. Что же касается ломбардской группы, то ярко выраженная враждебность ея къ католической церкви не мѣшала многимъ сочленамъ ея оставаться на почвѣ традиціоннаго церковнаго ученія о таинствахъ, напр. о Пресуществленіи, т. е. признавать таинство въ строго церковномъ духѣ, лишь не принимая его отъ испорченныхъ служителей церкви.

Вопросъ такимъ образомъ сводится къ слѣдующему: существовалъ ли среди французскихъ вальденсовъ при всей готовности ихъ принимать таинствâ, даруемыя римскими священниками, все же опредѣленно враждебный взглядъ на римскую церковь, какъ таковую, взглядъ напоминающій отношеніе къ ней ломбардской вѣтви вальденства? Другими словами, считали ли они римскую церковь въ общемъ положительнымъ или отрицательнымъ явленіемъ? Поскольку и среди французской группы развивалась психологія общины божьихъ избранниковъ, отвѣтъ на этотъ вопросъ не возбуждаетъ сомнѣній, однако эта психологія выростала не вездѣ и не всегда съ одинаковою силою, а поэтому возможны были весьма значительныя колебанія. Анализъ источниковъ долженъ подтвердить сдѣланный нами a priori выводъ.

Наиболѣе ранніе источники, т. е. Бернардъ де-Фонко и Аланъ Лильскій, не даютъ достаточнаго матерьяла для разрѣшенія поставленнаго вопроса. Оба подчеркиваютъ лишь нарушеніе вальденсами обязанности безусловнаго послушанія церковному авторитету [1]). Аланъ, кромѣ того, еще указываетъ на

[1]) Bernadus: Cap. I: „Est contra hoc quod dicunt non esse obediendo summo pontifici aliisve prelatis“. Migne, Patr. lat. 204, pag. 795. Вся первая глава посвящена разбору этого положенія въ 8-ми пунктахъ.

Alanus de Insulis: Liber II. Contra Waldenses: ... „Qui primo in hoc navigant contra divinam auctoritatem et contra sacrae Scripturae praeconia, quod praedicant non missi a superiore praelato aut a Deo“. Migne. P. L. 210. pag. 378. Cp.: „Hi Waldenses dicuntur a suo heresiarcha, qui vocalatur Waldes, qui suo spiritu ductus, non a Deo missus, novam

то, что еретики мотивируютъ свое непослушаніе испорченностью клира, изъ-за которой они также отрицаютъ дѣйствительность его молитвъ, отпущеній и таинствъ [1]).

Не болѣе, чѣмъ трактаты Бернарда и Алана, даютъ посланія Иннокентія III, касающіяся католическихъ бѣдняковъ, и знаменитый рескриптъ ересіарховъ. Въ посланіяхъ Иннокентія III, какъ въ вѣроисповѣданіи группы бѣдняковъ Дуранда изъ Оски, такъ и Бернарда Прима, подчеркивается независимость дѣйственность таинствъ отъ достоинства дарующаго и совершающаго ихъ священника. Изъ этого подчеркиванья можно сдѣлать при желаніи выводъ, что нѣкоторые вальденсы отрицали это положеніе. Затѣмъ среди заблужденій, отъ которыхъ отрицаются товарищи Бернарда, приводится мнѣніе, что римская церковь никоимъ образомъ не есть церковь Божья [2]). Однако, такъ какъ Бернардъ и его товарищи вѣроятно вышли изъ числа ломбардскихъ бѣдняковъ, это мнѣніе нельзя зачесть въ фондъ ученій французской группы.

Въ рескриптѣ ересіарховъ мы опять встрѣчаемъ лишь указаніе на принятіе французскими вальденсами таинствъ отъ

sectam invenit, scilicet ut sine praelati auctoritate, sine divina inspiratione, sine scientia, sine litteratura praedicare praesumeret". Ibidem. pag. 377. Или: Quare isti Waldenses, qui contra praeceptum domini papae praedicant, imo contra totam ecclesiam, huic sententiae (отлученія) subjacent". Ibidem, pag. 382. Въ болѣе общей формѣ: „Isti Waldenses asserunt neminem debere obedire alicui homini nisi soli Deo". Ibidem. pag. 380.

[1]) Очевидно, что въ данномъ случаѣ на изображеніе вальденской секты Аланомъ повліяли черты, которыя впослѣдствіи стали характерными для ломбардской вѣтви, тогда еще не отмежевавшейся отъ французской. Ср. Cap. V, pag. 383, VI, pag. 383, IX, pag. 385, XI, pag. 387, XII. pag. 388/389. Наоборотъ, сообщаемыя имъ свѣдѣнія относительно принципіальнаго отказа отъ ручного труда вѣроятно относятся къ составу характерныхъ чертъ будущей французской группы. Cap. I, pag. 378, Cap. XXIV, pag. 399.

[2]) Migne. Patr. lat. 215, pag. 1510—13 и 216, pag. 292: „ac Romanam Ecclesiam nequaquam Ecclesiam Dei esse".

римскихъ священниковъ. О примирительномъ отношеніи ихъ къ римской церкви на основаніи этого памятника можно говорить лишь тогда, когда терминъ «congregatio baptizatorum» понимать въ смыслѣ римской церкви. Въ такомъ случаѣ дѣйствительно оказывается, что французскіе вальденсы готовы признавать дѣйственность Евхаристіи, совершаемой какимъ бы то ни было, праведнымъ или неправеднымъ священникомъ, покуда «congregatio baptizatorum» или римская церковь оставляетъ его въ должности (sustinet eum in officio) [1]). Другими словами, оцѣнка даннаго духовнаго лица римскою церковью является какъ бы непреложною нормою для французскихъ вальденсовъ, и, конечно, въ этомъ нельзя не видѣть положительнаго съ ихъ стороны отношенія къ ней. Однако это толкованіе термина «congregatio baptizatorum», предложенное Гауптомъ [2]), весьма далеко отъ безспорнаго признанія и совершенно не соотвѣтствуетъ ранѣе изложеннымъ воззрѣніямъ французской вѣтви на таинство Евхаристіи. Поэтому, какъ уже нами было указано выше, этотъ терминъ мы считаемъ «лукавымъ» по выраженію Карсавина, и всякій выводъ, построенный на столь шаткихъ основаніяхъ, будетъ лишенъ доказательной силы.

Первое, болѣе или менѣе определенное свѣдѣніе относительно поставленнаго нами вопроса мы находимъ въ трактатѣ «Supra Stella», принадлежащемъ перу нѣкоего Salve Burce изъ Пьяченцы.

Salve Burce отлично освѣдомленъ о расколѣ между ломбардскими и французскими бѣдняками, ему мы обязаны точными свѣдѣніями о датѣ раскола и именахъ главныхъ руководителей его. Кромѣ того, онъ иногда совершенно опредѣленно относитъ свои свѣдѣнія лишь къ одной группѣ; такъ, напр., ученіе о бракѣ и происхожденіи душъ онъ спеціально

[1]) Editio Preger. Beiträge etc. § 22.

[2]) Hist. Z. Neue Folge, XXV, pag. 47.

приписываетъ ломбардскимъ бѣднякамъ [1]). Въ виду этого тѣ изъ его свѣдѣній, которыя имъ отнесены къ обѣимъ группамъ, заслуживаютъ полнаго довѣрія. Среди нихъ мы и находимъ совершенно опредѣленное указаніе, что какъ ломбардскіе, такъ и французскіе еретики, которыхъ авторъ постоянно называетъ «ліонскими бѣдняками», повторяютъ нападки катаровъ на римскую церковь, называя ее «блудницей, гнѣздомъ змѣй и звѣремъ» [2]). Въ другомъ мѣстѣ о вальденсахъ говорится, что они называютъ церковь «лживой», такъ какъ она признаетъ законность и безгрѣховность наказаній, налагаемыхъ свѣтскою властью [3]).

Все это не мѣшаетъ однако автору признать, что и ліонскіе, и ломбардскіе бѣдняки, и послѣдователи Гуго Сперона (одного изъ инициаторовъ вальденскаго раскола) все же менѣе глубоко погрязли въ ереси, чѣмъ катары [4]).

Свѣдѣнія, сообщаемыя Salve Burce относительно принципіально враждебнаго отношенія къ римской церкви, какъ таковой, со стороны всѣхъ вальденсовъ, блестяще подтверждаются и Монетою изъ Кремоны. Монета также прекрасно освѣдомленъ относительно раскола среди вальденсовъ; въ частности ему очень хорошо извѣстно расхожденіе обѣихъ группъ въ вопросѣ о дѣйственности таинствъ, совершаемыхъ не-

[1]) Döllinger, o. c. II, 74 и 84: „Dicent pauperes Lombardi: Credimus quod spiritus descendat a spiritu et caro a carne et hoc fit in conjunctione hominis et mulieris etc.“

[2]) „... dicentes (Cathari) eam esse meretricem et nidum serpentum et bestiam, et vos stulti idem dicitis“. Ibidem pag. 63. Ср. „Forte eretici dicent: Nos sumus partiti a turpi meretrice, scilicet ab ecclesia Romae, et videamus de praelatis ipsius bestiae. Ipsi habent mille marchas de reddenta et plus et minus, et videatis, qualiter ipsi expendunt ipsas, adulterando, fornicando, etiam quia tantum comedunt, quod ipsi evomunt per ora extra; igitur quo modo credere debeo ad nidum serpentis?“ pag. 64.

[3]) „Dicunt Pauperes: O ecclesia praedicas et dicis quod vindicta debet esse, et potest a principibus et potestatibus sine peccato fieri. Haec falsissima praedicatio est, nec mirum, quia tu ipsa falsa es“. Ibidem pag. 71.

[4]) Ibidem. pag 62.

достойнымъ клиромъ [1]). Тамъ, гдѣ онъ проводитъ различіе между обѣими группами, онъ ломбардскихъ вальденсовъ называетъ «pauperes Lombardi», а французскихъ «ultramontani» или «Valdenses». Говоря же вообще о всѣхъ вальденсахъ, Монета называетъ ихъ различно, то «pauperes Lugdunenses» или «Leonenses», то «Leonistae», то просто «Valdenses», тамъ гдѣ этотъ терминъ не противополагается термину «pauperes Lombardi». Отсюда ясно, что все сообщаемое Монетою подъ вышеуказанными общими названіями, несомнѣнно относится и къ французской группѣ. Сообщенія эти ничего не оставляютъ желать въ смыслѣ ясности и опредѣленности. Монета указываетъ, что и катары и «Leonistae» относятъ къ церкви все, что говорится въ 17-й, 18-й и 19-й главахъ Апокалипсиса. Подъ «звѣремъ» и подъ «женщиной, возсѣдающей на звѣрѣ», они понимаютъ римскую церковь [2]).

Въ другомъ мѣстѣ Монета сообщаетъ, что «Valdenses» называли римскую церковь церковью злобствующихъ [3]). Моментомъ паденія ея является время папы Сильвестра [4]).

[1]) Nunc ad tertiam partem hujus capitis accedentes videamus, utrum mali praelati possint conferre Sacramenta, et utrum possint praedicare et an eis oboediendum sit. Quod autem non possint ministrare Sacramenta volunt probare haeretici, qui Cathari dicuntur et etiam pauperes Lombardi his modis...

Istud credunt omnes Cathari et pauperes Lombardi. Ultramontani vero pauperes dicunt quod ecclesia Romana habet Sacerdotium et Sacramenta conferunt ab ea collata, et quod Eucharistiam et alia Sacramenta reciperent ab ea, si darentur eis“. editio Ricchini, pag. 433/434.

[2]) Ad detestationem etiam Romanae ecclesiae induxit haereticus illud Apocal. 17. v. 3, ubi Ioannes dicit se vidisse mulierem sedentem super bestiam coccineam plenam nominibus blasphemiae et, ut brevius comprehendam, totum vel fere totum quod legitur Apocal. 17, 18, 19 circa principium, ubi dicitur v. 3 „Et fumus ejus ascendit in secula seculorum, contra ecclesiam Romanam dictum credunt tam Cathari, quam Leonistae, per bestiam enim ecclesiam Romanam intelligunt et per mulierem“... pag. 397.

[3]) „Cum ergo constat Valdenses ex Romana ecclesia exivisse et non econtra, palam est, quod ipsi non sunt Ecclesia Dei. Ad praedicta respondebunt praefati haeretici, Dei ecclesiam de Romana ecclesia, quae est ecclesia malignantum, exituram“. p. 405.

[4]) Sciendum autem quod isti haeretici (pauperes Leonenses) dicunt ecclesiam Dei tempore beati Sulvestri defecisse, quando scilicet a Constantino et mundi divitias et dominationem sacularem recepit“... pag. 412.

Именно въ этой враждебности къ церкви Монета усматриваетъ основной мотивъ отпаденія отъ нея вальденсовъ и впаденія ихъ въ ересь.

Вальденсы или просто отрицаютъ святость римской церкви, или считаютъ ее дурною частью (pars maligna) общей церкви, образуемой ими и римскими католиками [1]).

Несмотря однако на подобный вполнѣ отрицательный взглядъ на римскую церковь, французскіе вальденсы по словамъ Монеты, въ отличіе отъ ломбардскихъ, принимаютъ ея таинства и даже признаютъ въ ней священство [2]).

Это послѣднее сообщеніе Монеты какъ будто противорѣчитъ отрицательному отношенію къ церкви вообще. Однако во 1-хъ, еще разъ подчеркиваемъ, принятіе и признаніе таинствъ еще не предрѣшаетъ вопроса о враждебности. Приписывая совершеніе таинствъ лишь силѣ евангельскихъ словъ, французскіе вальденсы могли такимъ признаніемъ скрыть свою принципіальную враждебность. Во вторыхъ, допуская, что римская церковь часть общей святой церкви хотя и «дурная часть», можно было условно признать и ее «sacerdotium», напр., въ смыслѣ остатка благодатныхъ силъ Духа Святого, а это нисколько не мѣшало относиться въ общемъ къ этой дурной части враждебно. Кромѣ того, весьма возможно, что признаніе вальденсами «Sacerdotium» въ римской церкви не что иное, какъ выводъ самого Монеты изъ факта принятія ими таинствъ, даруемыхъ римскимъ клиромъ [3]).

---

[1]) Duo igitur ostendere intendimus, unum est, quod omnes pauperes, qui Valdenses dicuntur, deviati sunt et rebelles sunt ecclesiae illi, quae Romana dicitur, et non solum ab operibus, sed a fide ceciderunt, quia veniunt contra hunc articulum: Credo Sanctam ecclesiam Catholicam, licet congregationem Romanorum eam esse non credunt... Forte dicerent, quod eorum congregatio et congregatio Romanae ecclesiae est Una, Sancta et Catholica, licet duae sunt ejus partes, una est pars maligna, quae dicitur modo Romana ecclesia, alia benigna, scilicet congregatio Valdensium"... pag. 406/407.

[2]) pag 434. см. цитату на стр. 143, прим. 1.

[3]) Конечно, отрицательное отношеніе къ церкви, соединенное съ принятіемъ таинствъ этой же церкви, ставитъ вальденсовъ французской

Стефанъ Борбонскій также подтверждаетъ враждебное настроеніе **всѣхъ** вальденсовъ противъ римской церкви. Вальденсы, по его свидѣтельству, совершенно отказываются слушаться церкви и называютъ ее вавилонской блудницей, о которой говорится въ Апокалипсисѣ [1]). Это полное совпаденіе свѣдѣній Монеты и Стефана конечно говоритъ въ пользу ихъ достовѣрности.

Райнерій Саккони приписываетъ отзывъ о римской церкви, какъ о блудницѣ, ломбардскимъ бѣднякамъ, но и относительно французскихъ вальденсовъ онъ утверждаетъ, что согласно ихъ мнѣнію римская церковь не можетъ быть признана церковью Христа [2]).

Современникъ Райнерія—Бертольдъ Регенсбургскій, причисляетъ Леонистовъ, Ортлибовъ, Рункаріевъ и другихъ къ еретикамъ, утверждающимъ, что церковь—не святая церковь, а блудница [3]). Если подъ Рункаріями понимать послѣдовате-

---

группы въ весьма трудное положеніе, которымъ и пользуется Монета, чтобы довести ихъ точку зрѣнія „ad absurdum". Онъ ставитъ ихъ передъ альтернативой, или признать римскую церковь церковью Божіею, а тогда и соединиться съ нею, или же, если они ее осуждаютъ, отказаться и отъ ея таинствъ. Исходя изъ признанія ими таинствъ римской церкви, Монета и ставитъ имъ вопросъ: „Можетъ быть римская церковь—церковь Божья"? Если да, то отчего же они не примирятся съ ней? Вопросъ этотъ и утвердительный отвѣтъ на него не что иное, какъ діалектическій пріемъ, и ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть понятъ такъ, будто бы Монета предполагаетъ у вальденсовъ нѣкоторую склонность къ утвердительному отвѣту. Онъ слишкомъ хорошо разъяснилъ ихъ обратную точку зрѣнія уже передъ этимъ мѣстомъ, а кромѣ того, онъ здѣсь же прибавляетъ «Praeterea tu eam condemnas» Liber V. Kap. I. § 5.

[1]) Editio Lecoy de la Marche: „Item oboedientiam ecclesiae totam evacuant". pag. 298. „Item dicunt ecclesiam Romanam Babylon, meretricem de qua legitur in Apocalypsi XVII". pag. 297.

[2]) „Pauperes Ultramontani dicunt... quod ecclesia Romana non est ecclesia Iesu Christi". Martène et Durand. Thesaurus nov. anecdot. V 1775 B. Нѣсколько дальше начало упадка относится ко времени папы Сильвестра.

[3]) Бертольдъ приводитъ свидѣтельство апостоловъ о святости римской церкви, а затѣмъ продолжаетъ: „Hoc dixerunt contra hereticos

лей Іоанна да Ронко, перваго главы ломбардскихъ еретиковъ (по свѣдѣніямъ Salve Burce), то въ числѣ Леонистовъ необходимо будетъ предположить французскихъ вальденсовъ, которые такимъ образомъ сходятся съ ломбардцами въ отверженіи церкви.

Давидъ Аугсбургскій, современникъ Бертольда и собратъ его по ордену, сообщаетъ то же самое, обостряя лишь враждебное отношеніе вальденсовъ къ церкви указаніемъ, что они отвергали возможность спасенія того, кто оставался въ послушаніи у церкви [1]). Однако мы не можемъ съ полною достовѣрностью сказать, какихъ еретиковъ имѣетъ въ виду Давидъ, ломбардскихъ ли, французскихъ, или какую-нибудь среднюю партію, а поэтому сила его свидѣтельства значительно ослабляется. Гораздо опредѣленнѣе сообщеніе Пассаускаго анонима, который тоже былъ современникомъ Бертольда и Давида. Анонимъ говоритъ, что вальденскіе еретики, именуемые имъ леонистами, распадаются на нѣсколько сектъ, которыя всѣ однако сходятся въ осужденіи римской церкви [2]). Осужденіе же это выражается въ формулѣ, совпадающей съ той, которую приписалъ французскимъ вальденсамъ Райнерій Саккони. Отсюда съ большою вѣроятностью получается выводъ, что анонимъ, говоря объ осужденіи римской церкви вальденсами [3]), имѣлъ въ виду и французскую группу.

modernos, scilicet Leonistas, Ortliebarios, Runklarios et alios...., asserentes ecclesiam non sanctam sed meretricem". Schönbach. Sitzungsber. der Wiener Akad. 147. № 5, pag. 26,17.

[1]) Editio Preger: „Romanam ecclesiam dicunt esse meretricem Babylon et omnes obedientes ei dampnari. Omnes sanctos et fideles a tempore beati Sylvestri papae dicunt esse dampnatos". § 5.

[2]) Леонисты „coram homines juste vivunt, de Deo bene credunt et omnes articulos qui in Symbolo continentur; solummodo Romanam ecclesiam blasphemant et Clerum, cui multitudo Laicorum facilis est ad credendum.... haeretici in sectis sunt divisi in se, sed in inpugnatione ecclesiae sunt uniti". Max. Bibl. Patr. XXV 264, F. G.

[3]) Вотъ это мѣсто: „Primo dicunt quod Romana ecclesia non sit ecclesia Iesu Christi, sed sit ecclesia malignantium, et quod defecerit

Еще яснѣе данныя, извлекаемыя изъ перечня вальденскихъ ученій, напечатаннаго у Martène et Durand. Въ этотъ перечень вошли заблужденія, свойственныя и ломбардскимъ и ліонскимъ бѣднякамъ. Здѣсь совершенно опредѣленно утверждается, что какъ «pauperes da Lugduno» такъ и «pauperes Lombardi» отрицаютъ, что римская церковь, церковь Христа, поскольку она придерживается пути, на которомъ стоитъ. Совратителемъ ея и здѣсь объявляется папа Сильвестръ [1]).

Наконецъ, въ спискѣ вальденскихъ ученій въ Cod. Vat. lat. № 3978 fol. 50 мы находимъ то же утвержденіе, что римская церковь представляетъ собою сборище скверныхъ. Списокъ озаглавленъ: Errores Valdensium et Roncarollorum». Если «Roncarolli» тожественны съ рункаріями, то подъ Valdenses можно понимать французскую группу [2]).

Всѣ разобранные нами источники сходятся въ томъ, что и французскіе вальденсы безусловно враждебно относились къ римской церкви, хотя по нѣкоторымъ свѣдѣніямъ и готовы были признавать дѣйственность ея таинствъ.

Трудности и неясности въ этомъ вопросѣ возникаютъ, когда мы переходимъ къ разбору показаній Раймунда Коста, т. е. къ актамъ тулузской инквизиціи начала XIV-го вѣка. Показанія Раймунда относительно взгляда вальденсовъ на римскую церковь отличаются необычайной сбивчивостью и неопредѣленностью. Однако основную мысль прослѣдить все же не такъ уже трудно, если помнить, что Раймундъ созна-

sub Sylvestre, quando venenum temporalium infusum est in Ecclesiam". Ibidem, pag. 265 A.

[1]) In hoc concordant pauperes de Lugduno cum pauperibus Lombardis contra ecclesiam, scilicet quod papa Sylvester et Laurentius martyr non sint sancti. Item quod ecclesia Romana tenendo cursum, quem tenet, non est ecclesia Christi sed ecclesia maligna.... Item credunt, quod Sylvester papa instinctu diaboli fuerit aedificator ecclesiae Romanae primus" Thes. nov. anecd. V. 1754, B. C.

[2]) § 1. „Quod ecclesia Romana non est ecclesia, sed congregatio malorum".

тельно затушевываетъ отрицательное отношеніе вальденсовъ къ римской церкви или старается его смягчить, поддѣлываясь иногда подъ ея воззрѣнія [1]).

Исходитъ Раймундъ изъ того положенія, что церковь, заблуждающаяся въ вѣрѣ, хотя бы и малѣйшимъ образомъ, представляетъ собою уже церковь «злобствующихъ» и не имѣетъ силы совершать таинства; послѣднее утвержденіе относительно таинствъ онъ однако не относитъ къ римской церкви, хотя она и заблуждается въ вѣрѣ, при этомъ все же онъ прибавляетъ, что не вѣритъ въ таинства, полученныя въ церкви, заблуждающейся въ вѣрѣ.

Дѣйствительно, нѣсколько дальше опъ снова показываетъ, что римская церковь не можетъ быть доброй церковью, ибо она не вѣритъ, какъ вѣрятъ они, т. е. вальденсы, но что она могла бы стать церковью, избранной Христомъ, если бы обратилась въ вальденскую вѣру. Поэтому онъ самъ боится оскорбить Бога возвращеніемъ въ лоно римской церкви, ибо ихъ (т. е. вальденсовъ) вѣра соотвѣтствуетъ Писанію. Однако, тутъ же, въ совершенномъ противорѣчіи съ изложеннымъ рядомъ мыслей, вытекающихъ изъ его исходнаго положенія, онъ вдругъ заявляетъ, что не желаетъ оскорбить римскую церковь утвержденіемъ, будто бы она заблуждается относительно Св. Писанія [2]).

Послѣднее замѣчаніе Раймунда особенно характерно своею двусмысленностью. Вѣдь римская церковь признаетъ канонъ, признаваемый и вальденсами, и, конечно, считаетъ Писаніе главнымъ критеріемъ вѣры. Поэтому, основываясь на этомъ формальномъ согласіи съ вальденсами, Раймундъ и могъ условно утверждать, что римская церковь не заблуждается относительно Писанія, очевидно желая этимъ вызвать у инквизиторовъ впечатлѣніе, будто бы онъ считаетъ правильнымъ и то толкованіе Писанія, котораго придерживается римская церковь.

[1]) См. объ этомъ экскурсъ № 4.

[2]) Döllinger, o. c. II pag. 113, 114, 127, 126.

Затѣмъ Раймундъ готовъ признать, что въ римской церкви можно получить отпущеніе грѣховъ, хотя она и заблуждается въ вѣрѣ, такъ же, какъ и въ вальденской церкви, которая въ вѣрѣ не заблуждается [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ признаетъ дѣйствительность посвященія въ санъ, даруемаго римскою церковью. Поэтому епископы, діаконы и пресвитеры римской церкви, вступая въ ихъ секту, не посвящаются вновь, а ограничиваются торжественнымъ принесеніемъ обѣтовъ послушанія, цѣломудрія и бѣдности старшинѣ секты (major), послѣ чего они цѣлуютъ старшину и всѣхъ присутствующихъ [2]) И это заявленіе явно двусмысленно. Вѣдь, какъ мы видѣли выше (глава II, § 3), центръ тяжести при вступленіи въ число «perfecti» именно лежалъ согласно показаніямъ самого Раймунда на апостольствѣ, на принесеніи этихъ обѣтовъ. Католическая ординація съ этой точки зрѣнія была безусловно второстепенной, равно какъ и обрядъ «impositionis manum», практиковавшійся при вальденской ординаціи. Такимъ образомъ клирики римской церкви, вступая въ секту, подвергаются самой существенной части вальденской ординаціи, именно принесенію обѣтовъ, которыми, какъ говоритъ Раймундъ, они «obligantur ad eorum statum». Status perfectionis получается въ результатѣ принесенія обѣтовъ, а заявленіе Раймунда звучитъ такъ, будто бы римскіе клирики уже равны перфектамъ, а потому и не нуждаются въ реординаціи. Изъ изложеннаго во всякомъ случаѣ можно сдѣлать выводъ, что Раймундъ считаетъ римскую церковь дурною церковью и не видитъ въ ней церкви Христа, ибо она заблуждается въ вѣрѣ, хотя и можетъ творить таинства и имѣетъ священство. Правда, это священство не даетъ еще «status perfectionis», но переходя въ секту, члены католической іерархіи сохраняютъ свой санъ, т. е. епископы остаются епископами, пресвитеры—пресвитерами и діаконы—діаконами. Эта картина абсолютно со-

[1]) Ibid pag. 114.

[2]) Ibidem. pag. 99/100, 108.

отвѣтствуетъ тому, что говорилъ о французскихъ вальденсахъ Монета Кремонскій.

До сихъ поръ представлялось возможнымъ такъ или иначе согласовать и растолковать нарочито запутанныя показанія Раймунда. Совершенно невозможнымъ это оказывается, когда онъ со словъ своихъ товарищей и своего major'а заявляетъ, что если бы исчезла римская церковь, то исчезла бы и вѣра въ таинства и догматы, и всѣ христіане сдѣлались бы язычниками [1]). Это заявленіе стоитъ прямо въ чудовищномъ противорѣчіи съ высокою оцѣнкою тѣмъ же Раймундомъ значенія и достоинства вальденской секты, которая въ отличіе отъ римской церкви не заблуждается въ вѣрѣ. Поэтому остается предположить одно изъ двухъ: или протоколъ не точно передалъ показаніе Раймунда, или онъ самъ влагалъ въ эти слова какой нибудь условный смыслъ, который намъ теперь невозможно раскрыть. Какъ кажется, это заявленіе не произвело особеннаго впечатлѣнія на инквизиторовъ, ибо въ окончательной редакціи показаній Раймунда оно опущено, а напротивъ повторено утвержденіе «что римская церковь не добрая церковь, ибо не вѣритъ въ то, во что вѣрятъ вальденсы, и подвергаетъ ихъ гоненіямъ» [2]).

Думается, что приведенные примѣры съ достаточною убѣдительностью доказываютъ невозможность пользоваться показаніями Раймунда Коста, какъ матерьяломъ, иллюстрирующимъ

---

[1]) „Audivit dici a Majori suo et aliis sociis suis et ipse etiam credit, quod si ecclesia Romana non esset, jam fides omnium sacramentorum et articulorum sublata esset et appratiata (?) ab hominibus et omnes illi, qui nunc sunt Christiani, effecti essent pagani". Ibidem. pag. 107.

[2]) Pag. 127, 230, 231. Столь же странное противорѣчіе мы встрѣчаемъ въ показаніяхъ относительно взаимоотношенія папы и верховнаго главы секты (major). Съ одной стороны, нѣсколько разъ подчеркивается, что major получилъ свою власть и свою юрисдикцію непосредственно отъ Бога, а не отъ папы (pag. 110, 113, 126/127), а съ другой, что ап. Петръ былъ главою церкви, а за нимъ всѣ римскіе папы до настоящаго времени, и что major подчиненъ папѣ Іоанну XXII, какъ своему главѣ, pag. 107.

«неумирающую тягу» къ Риму. Трудно повѣрить въ миролюбивыя заявленія Раймунда еще и потому, что его процессъ относится ко времени особенно свирѣпыхъ гоненій инквизиціи, приведшихъ къ почти полному исчезновенію вальденской и катарской ересей въ южной Франціи. Кромѣ того, протоколы той же инквизиціи, собранные въ знаменитомъ трудѣ Лимборха: Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae (Amsterdam 1692), ничего не говорятъ о примирительныхъ тенденціяхъ вальденсовъ, а наоборотъ, подтверждаютъ враждебность ихъ къ церкви. Здѣсь мы встрѣчаемъ рѣзкое отрицаніе права и силы католической церкви подвергать вальденсовъ отлученію, не менѣе рѣзкое заявленіе, что право выслушивать исповѣдь и налагать эпитиміи вальденсы имѣютъ на тѣхъ же основаніяхъ, что и апостолы, т. е. непосредственно отъ Бога, а отнюдь не отъ римской іерархіи, и въ концѣ концовъ, обозначеніе римскаго клира слѣпцами и вождями слѣпыхъ, а самой церкви домомъ лжи [1]). Одинъ изъ допрашиваемыхъ еретиковъ показываетъ, что вальденсы посѣщаютъ церковь лишь для отвода глазъ [2]). Это показаніе бросаетъ нѣкоторый свѣтъ на одно изъ «примирительныхъ» заявленій Раймунда Коста, будто бы «major» рекомендовалъ вѣрующимъ оказывать послушаніе приходскимъ священникамъ «подчиненнымъ римской церкви» [3]). Весьма вѣроятнымъ будетъ предположеніе, что это послушаніе имѣло такой же смыслъ, что и посѣщеніе церквей, т. е. служило для отвода глазъ [4]).

---

[1]) Liber sententiarum. pag. 201, 207, 263, 202/3 и наконецъ 264: „Item praelatis Romanae ecclesiae detrahentes statum eorum reprobant et condempnant, dicentes eos esse caecos et duces caecorum et non servare evangelii veritatem, nec sequi apostolicam paupertatem. Ipsamque Romanam ecclesiam domum esse mendacii mordaciter mentiuntur".

[2]) „Item quod Valdenses non vadunt ad ecclesiam nisi forte ad dissimulandum, ubi timerent ex hoc reprehendi" Limborch. pag. 254.

[3]) Döllinger II, 105: „praecipit (major) tamen dictis presbyteris, quod inducant credentes eorum, quod obediant curatis suis subjectis Romanae ecclesiae".

[4]) Въ этой связи не мѣшаетъ сопоставить другія свѣдѣнія о лицемѣрномъ исполненіи вальденсами обрядовъ и предписаній католической

Мы можемъ подвести итогъ: со второй четверти XIII-го вѣка вплоть до катастрофы вальденскаго движенія въ южной Франціи въ началѣ XIV-го вѣка всѣ источники говорятъ о враждебномъ отношеніи французскаго вальденства къ римской церкви. Это отношеніе выражается или въ названіи этой церкви церковью злобствующихъ, блудницей и обиталищемъ лжи, или въ отрицаніи за ней права называться доброй церьковью или церковью Христовой. Для насъ поэтому представляется совершенно невозможнымъ говорить о «не умирающей тягѣ» къ Риму, какъ характерномъ для французской вѣтви вальденства признакѣ, если только не понимать этотъ терминъ въ смыслѣ стремленія пріобщить Римъ къ сектантскому идеалу. «Если римская церковь обратится къ вѣрѣ вальденсовъ, говоритъ Раймундъ Коста, то будетъ церковью, избранною Христомъ». Въ этой формулѣ выражается не жажда вновь войти въ лоно римской церкви, а наоборотъ, ее самое претворить въ общинѣ вальденсовъ. Если въ этомъ видѣть не умирающую тягу къ

церкви. Давидъ Аугсбургскій: „Ex eadem simulacione frequentant nobiscum ecclesias, intersunt divinis, offerunt ad altare, percipiunt sacramenta, confitentur sacerdotibus, jejunant jejunia ecclesiae et festa colunt et benedictiones sacerdotum inclinato capite suscipiunt, cum tamen haec et omnia similia ecclesiasticae institutionis irrideant et prophana judicent et dampnosa“. § 14 editio Preger. Бертольдъ Регенсбургскій. „Omnia enim, quae facinut fraudulenter faciunt —quod offerunt in ecclesia, quod orant, quod jejunant in Quadragesima, quod vacant, puod communicant, ouod confitentur et hujusmodi“. Schönbach o. c. p. 13_{33}, 17_{11}. Пассаускій анонимъ: „Item ad ecclesiam ficte vadunt, offerunt et confitentur et communicant et intersunt praedicationibus, sed ut praedicantem capiant in sermone“. Max. Bibl. patr. XXV, 272, g. H. Index errorum: „Es si propter colorem similia (поклоненіе святымъ) faciunt, dicunt se hoc solum ad laudem Dei, et non sanctorum facere. Ibidem 3087.

Inquisitio Petri Coelestini: „et licet beatae virginis et aliorum sanctorum vigilias jejunant, festa celebrant, hoc tamen torum faciunt ad ostentationem, ne notentur, vel ad solius Dei et non sanctorum laudem faciunt et honorem, et sic non credunt sanctorum communionem“. Döllinger II, pag. 306 § 13. То же относительно молитвъ за усопшихъ § 16. Ср. Röhrich: Mitteilungen aus der Geschichte der protest. Kirche des Elsasses, I, pag. 20 (процессъ вальденсовъ въ Страсбургѣ 1400 г.).

Риму, то придется пойти дальше и признать, что подобная тяга свойственна и протестантскимъ церквамъ по отношенію къ католической, поскольку всѣ онѣ мечтаютъ о возстановленіи церковнаго единства.

Еще менѣе, чѣмъ съ тезисомъ о не умирающей тягѣ къ Риму, можемъ мы согласиться съ утвержденіемъ, что оппозиціонность и еретичность французскаго вальденства лишь случайное явленіе [1]). Если при этомъ ссылаются на признаніе дѣйственности таинствъ совершаемыхъ римскимъ клиромъ, то подобная ссылка ничего не доказываетъ, ибо, какъ мы видѣли выше, это признаніе могло строиться на мотивахъ, совершенно примиримыхъ съ самою яркою оппозиціонностью. Не мѣшаетъ для бóльшей убѣдительности вспомнить, что и Лютеръ при всей своей еретичности и безпощадной ненависти къ Риму не думалъ отрицать дѣйственности крещенія, совершеннаго римскими священниками, и поэтому не требовалъ перекрещенія отъ тѣхъ, кто переходилъ на его сторону.

Оппозиціонность и еретичность французскаго вальденства, какъ его основной, а не случайный признакъ, достаточно опредѣленно выступаютъ уже въ самомъ раннемъ періодѣ исторіи секты, а именно въ принципіальномъ отрицаніи безусловнаго послушанія церковному авторитету. Къ этому присоединяется вліяніе поднятыхъ церковью гоненій, которыя значительно обострили и углубили оппозиціонность вальденской секты, особенно въ такіе періоды, какъ начало XIV-го вѣка, т. е. время послѣднихъ кровавыхъ расправъ инквизиціи съ остатками катарства и вальденства въ южной Франціи.

Однако было бы неправильнымъ эту враждебность выводить исключительно изъ гоненій. Правда, гоненія усиливали ее, но въ своемъ корнѣ она выростала изъ основного противорѣчія между психологическимъ типомъ сектанта и церковника, о которомъ мы подробно говорили въ введеніи. Отлученіе вальденсовъ отъ церкви знаменитою буллою папы Люціи III пред-

[1]) Карсавинъ: Очерки. pag. 193, 196.

ставляется неизбѣжнымъ и неотвратимымъ, ибо церковь никоимъ образомъ не могла терпѣть въ своемъ лонѣ людей, которые, исходя изъ своего абсолютнаго евангельскаго идеала, не желали считаться съ требованіями и запретами ея относительно проповѣди мірянъ. Лучшимъ доказательствомъ органической необходимости конфликта служитъ тотъ фактъ, что попытка нейтрализаціи вальденства въ лонѣ церкви, предпринятая Дурандомъ изъ Оски и Бернардомъ Примомъ, увлекла очень немногихъ вальденсовъ и не дала ощутительныхъ результатовъ. Огромное большинство вальденсовъ не пожелало и не могло пойти по пути Дуранда и Бернарда, не отказываясь отъ абсолютнаго евангельскаго идеала. Впослѣдствіи это противорѣчіе между сектантскимъ и церковнымъ типомъ еще болѣе выяснилось и обострилось.

Великолѣпіе культа, мощность организаціи и богатство, дѣлавшія церковь способной вліять на широкія массы народонаселенія, словомъ, все, что восхищало и увлекало церковника при видѣ блеска и силы іерархіи, отталкивало и пугало сектанта.

Конечно, отдѣльныя группы вальденсовъ могли страдать тоской по старой церкви, въ особенности если онѣ, какъ, напр., товарищество Дуранда и Бернарда, состояли изъ прежнихъ клириковъ этой церкви, но эта тоска была настроеніемъ именно лишь наиболѣе консервативныхъ элементовъ и при этомъ, какъ французскаго, такъ и ломбардскаго толка [1]).

Для ясности слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что сектантскій типъ не былъ, конечно, осуществленъ вальденсами въ чистомъ, такъ сказать, видѣ, ни ломбардцами, ни еще менѣе

[1]) Настроеніе вальденсшовъ, вышедшихъ изъ среды прежнихъ римскихъ клириковъ никоимъ образомъ нельзя считать характернымъ для секты, какъ таковой, что склоненъ дѣлать Kropatschek: Das Schriftprincip der lutherischen Kirche—1904, pag. 54.

французскими еретиками. Вальденство осталось въ общемъ связаннымъ признаніемъ клира и свойственныхъ ему благодатныхъ силъ. Но самъ по себѣ клиръ строился и воспринимался иначе, чѣмъ католическою церковью. Благодатныя силы его вытекали не столько изъ таинства ординаціи, сколько изъ апостольскаго совершенства, «status perfectionis», которое само по себѣ даетъ «ordo et gradus apostolorum». Другими словами, считая апостольское совершенство источникомъ благодатныхъ силъ и вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютно необходимымъ признакомъ клира, вальденсы переносили черты сектантскаго типа на клиръ и тѣмъ самымъ становились на среднюю позицію между католическою церковью и сектой въ ея чистомъ видѣ. При этомъ нельзя забывать, что урѣзывался и объемъ благодатныхъ силъ, отверженіемъ или условнымъ пониманіемъ нѣкоторыхъ таинствъ и огромной массы «sacramentalia» католической церкви, а эта редукція совершалась, какъ будетъ показано ниже, въ силу того же самаго, неослабно развивающагося въ вальденствѣ основного нравственнаго критерія. Признаніе таинствъ римской церкви съ изложенной точки зрѣнія представляется какъ признаніе въ римской церкви, въ общемъ совершенно павшей и безусловно заслуживающей осужденія, нѣкотораго остатка благодатныхъ силъ еще съ апостольскихъ временъ. Это представленіе, можетъ быть, и позволяло Раймунду Коста въ лукавыхъ изворотахъ отвѣтовъ ослаблять впечатлѣніе отъ его вообще отрицательнаго отношенія къ Риму. Однако, естественно, церковь не могла мириться съ подобнымъ весьма ограниченнымъ и условнымъ признаніемъ своего благодатнаго характера, а вальденсы дальше не могли итти въ своихъ признаніяхъ, ни Раймундъ, ни другіе, ибо имъ препятствовала ихъ психологія сектантовъ, совершенно неспособная отдѣлить идею истинной и хорошей церкви отъ требованія абсолютной доброкачественности всего ея клира.

Такимъ образомъ гоненія, поднятыя церковью противъ вальденсовъ, не были случайнымъ капризомъ тѣхъ или иныхъ іерарховъ, а неизбѣжною необходимостью, вскрывшей и ярко подчеркнувшей абсолютную непримиримость сектантскаго и церковнаго типа [1]).

Въ связи съ этимъ оппозиціонность и еретичность французскаго вальденства мы считаемъ не «наростами, вызванными случайными обстоятельствами» [2]), а специфическими и характернѣйшими чертами всякой секты, для которой огромное большинство явленій церковной жизни, восхищавшихъ вѣрующаго католика, представлялось показателемъ испорченности церкви и утери ею ея первоначальной чистоты. Мы подошли такимъ образомъ къ вопросу о редукціи вальденсами системы католическаго благочестія. Эта редукція совершалась на основаніи Св. Писанія. Писаніе вслѣдствіе этого не только было сосудомъ, изъ котораго почерпался идеалъ «imitationis Christi», но и критеріемъ для отбора истиннаго и хорошаго отъ накопившагося въ церкви ложнаго и сквернаго. Библейскій принципъ «Sola scriptura» означалъ въ вальденской сектѣ подчиненіе всѣхъ нормъ жизни, церковной и свѣтской, Христову закону, какъ абсолютной нормѣ. Онъ требовалъ не только того, чтобы каждый отдѣльный человѣкъ строилъ свою личную жизнь въ духѣ подражанія Христу, но, кромѣ того, еще и перестройки церкви и общества въ духѣ евангельскихъ идеаловъ. Мы выше уже указывали на то, что перестройка общества и государства въ евангельскомъ духѣ приводила вальденсовъ къ идеямъ христіанской анархіи, относительно реформы церковнаго строя благочестія мы скажемъ ниже, теперь же необходимо выяснить, насколько сознательно и отчетливо воспринимался вальденсами во всей своей широтѣ и глубинѣ самый принципъ «Sola scriptura».

[1]) Ср. Berger. Die Kulturaufgaben der Reformation. 2-е изд. pag. 305 ssq.

[2]) Карсавинъ. Очерки, pag. 196.

3.

Библицизмъ вальденсовъ различно оцѣнивается въ литературѣ предмета [1]). Къ несчастью и въ этомъ вопросѣ многое было затемнено конфессіональною предвзятостью. Особенно грѣшитъ въ этомъ отношеніи трудъ Кропачека, который изо всѣхъ силъ старается доказать оригинальность и истинность библицизма Лютера. Повиненъ въ томъ же и Мюллеръ, когда онъ говоритъ о «механическомъ усвоеніи» Библіи вальденсами, ибо, конечно, этому «механическому усвоенію» молчаливо противополагается проникновенно-истинное воспріятіе Писанія реформаторами XVI вѣка. Однако какъ разъ этотъ тезисъ о механическомъ усвоеніи не выдерживаетъ критики, по крайней мѣрѣ, если имѣть въ виду сознательныхъ вальденсовъ, но вѣдь и о библицизмѣ Лютера нельзя судить по библицизму мало сознательныхъ послѣдователей.

Что касается самого Вальда и его ближайшихъ товарищей, то врядъ ли даже Мюллеръ станетъ отрицать, что въ лицѣ ихъ мы имѣемъ людей, не только механически заучившихъ евангельскіе тексты, но глубочайшимъ образомъ переживающихъ новый религіозный идеалъ, почерпнутый изъ этихъ текстовъ. Такое же настроеніе совершенно ясно проявляется въ ре-

[1]) Рѣзче другихъ о библицизмѣ вальденсовъ судитъ Müller: Die Waldenser etc. pag. 133. Мюллеръ усматриваетъ въ немъ не болѣе, какъ „механическое усвоеніе“. При этомъ онъ отказывается дать отвѣтъ насколько впечатлѣніе отъ „истиннаго Евангелія проникло въ души отдѣльныхъ вальденсовъ, и насколько послѣдніе были въ состояніи создать своеобразную религіозность“. Къ Мюллеру примкнулъ Kropatschek: Das Schriftprincip in der lutherischen Kirche, pag. 59/60. Противоположную точку зрѣнія защищаютъ: Preger: Das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern, pag. 46. Haupt, Hist. Z. Neue Folge XXV, 67. Comba: Histoire des Vaudois, pag. 214. Очень высоко оцѣниваетъ библицизмъ вальденсовъ Ochsenbein: Der Inquisitionsprocess wider die Waldesier zu Freiburg, Bern. 1881, pag. 33. Католикъ Huck видитъ въ библицизмѣ общую почву вальденскихъ и протестантскихъ доктринъ. Dogmengeschichtlicher Beitrag etc., pag. 79.

скриптѣ ересіарховъ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ ломбардскіе еретики отвѣчаютъ французскимъ на вопросъ, почему они измѣнили свое мнѣніе относительно Евхаристіи? «Мы отвѣчаемъ, говорили ломбардцы, что не можемъ вѣрить противъ уже раскрытой истины писаній, и даже если бы товарищи Вальда захотѣли насъ принудить въ этомъ вопросѣ, мы не желаемъ соглашаться, ибо Бога слѣдуетъ больше слушаться, чѣмъ людей» [1]).

Въ другомъ мѣстѣ рескрипта глубокая проникновенность вѣрой въ абсолютное значеніе Писанія, какъ единственнаго критерія истины, звучитъ въ настойчивости предлагаемаго вальденсами ломбардскаго толка вопроса [2]).

Конечно, никто не станетъ отрицать, что въ отношеніи многихъ вальденсовъ, особенно болѣе поздней эпохи, къ Библіи можно подмѣтить много внѣшняго, формальнаго и механическаго. Въ частности такое впечатлѣніе производитъ заучиванье наизусть цѣлыхъ отрывковъ. Въ этомъ смыслѣ особенно характерны сообщенія Пассаускаго анонима и Стефана Борбонскаго [3]).

Однако заучиванье наизусть священныхъ текстовъ и поясненій катехизиса въ протестантскихъ школахъ, особенно лютеранскихъ, производитъ нисколько не менѣе механическое впечатлѣніе, даже еще въ наше время, и все же отсюда нельзя

[1]) Editio Preger. § 25.

[2]) Editio Preger. § 14: „Querimus de aliqua consuetudine vel credulitate vestra, quam non possetis aperte per scripturam probare divinam, Christi eccelesiam habuisse aut habere debere, utrum velitis in eodem permanere et ad idem nos parvenire cogere an non? Отвѣтъ французской вѣтви гласитъ: „nos dicimus quod in hoc non sumus, nec illos volumus cogere“. Въ этомъ отвѣтѣ, если онъ только искрененъ, ломбардцы видятъ главное условіе прочнаго согласія: si haec ... responsio esset vera, indubitanter credimus nos et illos et pacem stabilem et firmam concordiam mutuo jam habere“. Тезисъ „Sola scriptura“ является такимъ образомъ главнымъ фундаментомъ объединенія обѣихъ группъ.

[3]) Max. Bibl. Patr. XXV, 263 H. 264 A. Вальденсы изъ-за заучиванья наизусть мало молятся. Тексты заучиваются часто въ искаженномъ видѣ, иногда по одному слову въ день. Stephanus de Borbone, editio Lecoy de la Marche, pag. 308/309, разсказываетъ про пастуха, который въ одинъ годъ выучилъ 40 воскресныхъ евангелій.

дѣлать вывода, будто бы въ лютеранской церкви господствуетъ чисто механическое отношеніе къ Библіи.

Впечатлѣніе, которое вальденскій библицизмъ произвелъ на католическихъ писателей-современниковъ, тоже не согласуется съ механическимъ усвоеніемъ Библіи. Тотъ же самый Стефанъ Борбонскій сообщаетъ намъ, что изъ общей массы библейскаго матеріала вальденсы спеціально выдѣляютъ слова и поученія Христа и Евангелія отъ Матѳея и Луки. Это несомнѣнно говоритъ о сознательномъ выборѣ при заучиваньи наизусть отрывковъ, и выборъ съ точки зрѣнія идеала «imitatio Christi» нельзя не признать правильнымъ [1]). Въ другомъ мѣстѣ Стефанъ подчеркиваетъ тяготѣніе вальденсовъ къ Новому Завѣту [2]).

Сознательное отношеніе вальденсовъ къ Библіи въ смыслѣ выбора матерьяла сквозитъ въ посланіяхъ Иннокентія III-го, касающихся вальденсовъ въ Метцѣ [3]).

Къ свѣдѣніямъ этого же порядка слѣдуетъ отнести сообщеніе Давида Аугсбургскаго о томъ, что вальденсы пользуются Ветхимъ Завѣтомъ лишь съ полемическою цѣлью, утверждая, что съ появленіемъ Новаго Завѣта все остальное потеряло свое значеніе [4]). Давидъ несомнѣнно преувеличиваетъ, ибо всѣ остальные источники единогласно утверждаютъ, что вальденсы

[1]) „Vidi etiam aliquos, qui [ita erant] eorum doctrina imbuti, ut vel multa de evangelistis, ut Matthaeum et Lucam, repeterent infra corde, maxime ea quae ibi dicuntur de instructione et sermonibus Domini, ut vix ibi in verbis deficerent, quin ea successive continuarent“. pag. 308/309

[2]) ...„usurpant enim officium sibi incompetens praedicationis et eruditionis sacrae doctrinae, maxime evangeliorum et aliorum librorum novi testamenti etc“. pag. 307, 308.

[3]) ..laicorum et mulierum multitudo non modica tracta quadammodo desiderio Scripturarum, Evangelia, Epistolas Pauli, Psalterium, moralia Iob et plures alios libros sibi fecit in Gallico sermone transferri“ Migne. Patrol. lat. 214 № 141, 142.

[4]) Vetus testamentum non recipiunt ad credendum, sed tantum aliqua inde discunt, ut nos per ea impugnent et se defendant, dicentes quod superveniente evangelio vetera omnia transierunt“. ed. Preger § 5.

высоко чтили и Ветхій Завѣтъ, рѣшительно расходясь въ этомъ отношеніи съ катарами. Въ рескриптѣ ересіарховъ въ вопросѣ о дѣйственности причастія ломбардцы 31 разъ ссылаются на Ветхій и лишь 2 раза на Новый Завѣтъ [1]).

Но само преувеличеніе Давида весьма вѣроятно объясняется тѣмъ фактомъ, что при всемъ теоретическомъ признаніи Ветхаго Завѣта въ практикѣ вальденской секты авторитета Ветхаго Завѣта въ практикѣ вальденской секты Новый Завѣтъ игралъ болѣе замѣтную роль [2]).

Такимъ образомъ анализъ источниковъ насъ убѣждаетъ въ томъ, что наряду съ несомнѣнно встрѣчающимся механическимъ заучиваньемъ библейскихъ текстовъ въ вальденской средѣ мы имѣемъ одновременно передъ собою и глубоко проникновенное переживаніе библейскаго принципа, какъ незыблемой основы всякой вѣры [3]), и сознательное предпочтеніе тѣхъ частей Писанія, въ которыхъ наиболѣе полно и ярко выражался новый идеалъ религіозной жизни—«imitatio Christi». Что касается вопроса о новизнѣ этого идеала и невозможности смѣшивать его съ монашескимъ аскетизмомъ, то объ этомъ достаточно уже было сказано въ главѣ, посвященной характеру и составу вальденской общины, и въ первомъ экскурсѣ [4]).

Извлекая изъ Писанія идеалъ апостольской жизни, вальденсы одновременно во имя Писанія отвергали цѣлый рядъ ученій, особенностей и авторитетовъ католической церкви, т. е.

[1]) Editio Preger § 20.

[2]) Предпочтеніе Новаго Завѣта въ практикѣ вальденскихъ проповѣдниковъ сквозитъ и въ показаніяхъ еретиковъ у Limborch'a: „praedicant... de evangeliis et epistolis in volgari“ pag. 254 и нѣсколько далѣе: „de evangeliis et epistolis aliisque sacris scripturis“ pag. 264 Ср. Index errorum: ... „sed tantum novum Testamentum ad litteram recipiunt“. Max. Bibl. Patr. XXV 308 D.

[3]) Въ этой связи не мѣшаетъ припомнить, какую большую роль въ показаніяхъ Раймунда Коста игралъ вопросъ относительно „errare circum sacras scripturas“. Döllinger. o. c. II, 113, 114, 117.

[4]) Я совершенно оставляю въ сторонѣ вопросъ, насколько пониманіе Евангелія, какъ требованія „imitationis Christi“, истинно или ложно. Вопросъ этотъ можетъ интересовать лишь однихъ богослововъ.

вносили матеріально существенныя перемѣны въ католическую церковность во имя абсолютности библейскаго принципа.

Абсолютность его въ особенности ярко выступаетъ тамъ, гдѣ Библія противополагается традиціи и отеческой литературѣ. Противоположеніе это уже чувствуется въ рескриптѣ ересіарховъ, когда ломбардскіе братья соглашаются ссылаться на Отцовъ церкви лишь въ виду невѣрія своихъ французскихъ противниковъ и послѣ того, какъ они привели ссылки на посланія апостола Павла [1]).

Уже совершенно ясно эта антитеза Писанія и источниковъ церковной традиціи выступаетъ у Монеты изъ Кремоны. Священное Писаніе, по мнѣнію вальденсовъ, совершенно достаточно для спасенія, а поэтому церковь и не можетъ дѣлать новыхъ постановленій, которыя въ Библіи метафорически названы «чуждымъ огнемъ» [2]).

Еще опредѣленнѣе данныя, почерпаемыя изъ Пассаускаго анонима. Идея абсолютной достаточности Писанія, даже на народномъ языкѣ, и отверженіе всѣхъ другихъ авторитетовъ выступаетъ здѣсь съ яркостью, не оставляющей желать ничего

[1]) Цитирую по наиболѣе ясной редакціи Деллингера: „Sed quia quorundam incredulitas incredentium, ut de quibus ait Apoctolus, doctores nobis conatur obicere, quod nostri tradiderunt doctores [qui nihil tradiderunt—Preger § 24, qui mihi tradiderunt—Егоровъ Ж. М. Н. Пр., 1911 авг. стр. 248] audiant illarum [навѣрно—illorum] imperitiam praesumentes“. II, pag. 50/51.

[2]) „Quod non possit facere constitutiones novas nituntur probare Valdenses, cum ex Veteri, tum ex Novo Testamento... Item obiciunt, quod constitutiones ecclesiaticae, quae non sunt ex evangeliis, vel Apostolis Christi, sunt significatae per ignem alienum, quem Hadab et Abii, filii Aaron, posuerunt in thuribus suis... Solet autem obicere haereticus: „Utrum doctrina Christi ad salutem sufficiat? Hoc autem fecit, ut constitutiones ecclesiae reprobet, et per consequens ecclesiam.“ ed Ricchini, pag 443/444. 445. Ср. нѣсколько выше, pag. 391: „Item adhuc probare nititur haereticus, quod ecclesia Romana non sit ecclesia Dei, per multas consuetudines, quae in Evangelio vel in alio libro novi Testamenti non sunt scripta, nec potest ostendi, quod fuerint in ecclesia primitiva“.

большаго [1]). Интересно также указаніе на то, что вальденсы отвергаютъ мистическій смыслъ въ Писаніи. Изъ контекста ясно, что при этомъ имѣется въ виду аллегорическій способъ толкованія [2]).

Въ XIV-мъ вѣкѣ библицизмъ секты еще болѣе обострился. Самъ Вальдъ по сообщенію Монеты изъ Кремоны еще далъ папѣ обѣщаніе слушаться наставленій 4-хъ Отцовъ церкви, а именно — Амвросія, Августина, Григорія и Іеронима [3]), изъ рескрипта намъ тоже извѣстно, что нѣкоторые вальденсы, правда слабые въ вѣрѣ, высоко чтили отцовъ церкви [4]), въ актахъ же инквизиціи Петра Целестинскаго конца XIV-го вѣка подчеркивается, что вальденсы отвергали авторитетъ какъ разъ указанныхъ отцовъ церкви и всѣхъ остальныхъ, если только нельзя было использовать ихъ въ интересахъ защиты и укрѣпленія секты [5]). Современникъ инквизитора Петра, Петръ Пилихдорфъ въ своемъ трактатѣ противъ вальденсовъ, напи-

[1]) „Item quidquid praedicatur, quod per textum Bibliae non probatur, pro fabulis habent. Item dicunt, quod Sacra Scriptura eundem habet effectum in vulgari quam in latino... Item Testamenti novi textum et magnam partem Veteris vulgariter sciunt corde. Item Decretales et Decreta, et dicta, et expositiones sanctorum respuunt et tantum inhaerent textui... Item dicunt, quod doctrina Christi et Apostolorum sine statutis Ecclesiae sufficit ad salutem. Quod traditio Ecclesiae sit traditio Pharisaeorum etc.“ Max. Bibl. Patr. XXV, 265 g.

[2]) Item mysticum sensum in divinis scripturis refutant, praecipue in dictis et actis ab Ecclesia traditis: ut quod gallus super campanile significat doctorem“. Ibidem.

[3]) „Ad quid ergo venit ad Papam et promisit servare quattuor doctores scilicet Ambrosium, Augustinum, Gregorium et Hieronymum“. etc. ed. Ricchini, pag 402.

[4]) editio Preger, § 24.

[5]) „Item dampnant et reprobant omnia verba et dicta ss. doctorum Augustini, Hieronymi, Gregorii et Ambrosii et omnium aliorum, illis solis exceptis, qua aequaliter sonant ad confortationem suae sectae“ ed. Döllinger II. pag. 309 § 72. То же самое въ „Index errorum“: „Item dicta sanctorum nihil curant nisi quantum pro secta eorum confortanda retinent, sed tantum novum Testamentum ad litteram observant“. Max Bibl. Patr. XXV. pag. 308 D.

санномъ въ 1395 г., опровергаетъ ученіе еретиковъ, сознательно не приводя другихъ доводовъ, кромѣ извлеченныхъ изъ Писанія [1]).

Въ тѣсно примыкающемъ къ трактату Пилихдорфа «Опроверженіи заблужденій» (Refutatio errorum) седьмой тезисъ вальденсовъ гласитъ: «Не должно соблюдаться все то, что постановляется епископами и прелатами церкви, такъ какъ все это преданія людей, а не Бога» [2]). Та же мысль еще гораздо яснѣе выражена въ перечнѣ вальденскихъ ученій, помѣщенномъ въ Cod. Vat. lat. 3978. fol. 50 [3]).

Приведенные тексты въ своей совокупности вполнѣ подтверждаютъ слѣдующее положеніе: начиная со времени рескрипта ересіарховъ и вплоть до конца XIV-го вѣка, всѣ источники намъ говорятъ о томъ, что принципъ библицизма, въ смыслѣ настойчиваго провозглашенія Библіи единственнымъ критеріемъ истины въ противоположность всѣмъ остальнымъ авторитетамъ, представляетъ собою краеугольный камень вальденскаго міровоззрѣнія. Вальденсы принимаютъ въ общемъ канонъ Св. Писанія, установленный церковью, правда, выдѣляя нѣкоторыя части, какъ особо важныя и цѣнныя, но никогда не доходя до отрицанія каноническаго характера другихъ частей.

Столь же мало колебаній у нихъ въ пониманіи основного смысла Писанія. Онъ всегда и вездѣ рисуется имъ, какъ сводъ преподанныхъ Христомъ правилъ жизни, какъ «lex Christi», къ исполненію котораго должны стремиться всѣ. Это типично сектантская точка зрѣнія дѣлаетъ Евангеліе абсолютно объективной нормой вѣры и жизни, которая въ своихъ крайнихъ идеалистическихъ выводахъ приводитъ, какъ мы видѣли выше, къ принципамъ христіанской анархіи и отрицанію земной куль-

[1]) Max. Bibl. Patr. XXV 277 H—299 G.

[2]) Max. Bibl. Patr. XXV 385 F.

[3]) „Quod dicta sanctorum non sunt recipienda, nisi per voluntatem cujuslibet. Quod dicta sanctorum patrum non sunt nisi traditiones hominum“.

туры. Въ этомъ отношеніи среди вальденсовъ не существуетъ разногласія.

Евангеліе, или вѣрнѣе Писаніе, какъ абсолютная норма вѣры и жизни, противополагается не только другимъ критеріямъ религіозной жизни, но и вообще всему церковному строю. Это противоположеніе особенно отчетливо формулировано въ одномъ отрывкѣ Пассаускаго анонима, гдѣ приводятся образчики вопросовъ, которые слѣдуетъ предлагать допрашиваемому еретику. Одинъ изъ вопросовъ касается мнѣнія еретика о «человѣческихъ постановленіяхъ, которыя будто бы не подтверждаются Библіей, какъ, напр., о священномъ санѣ (de ordinibus), о мvропомазаніи (de unctione), о построеніи церквей, о церковномъ пѣніи, о панихидахъ, о молитвахъ за усопшихъ, о паломничествѣ, о свѣчахъ въ церквахъ» [1]). Очевидно, въ этомъ вопросѣ заключено предположеніе, что еретики обыкновенно отвергали всѣ перечисленные церковные обычаи на основаніи библейскаго авторитета.

Мы подошли такимъ образомъ къ новому вопросу, а именно о томъ, насколько глубокій и принципіальный библицизмъ вальденской секты проявился въ смыслѣ видоизмѣненія, внесеннаго имъ въ систему католическаго благочестія, во 1-хъ, въ отношеніи къ таинствамъ и, во 2-хъ, въ отношеніи къ такъ наз. «sacramentalia», т. е. совокупности священнодѣйствій, образующихъ католическій культъ.

4.

Вопросъ о таинствахъ нами уже былъ разсмотрѣнъ выше, поскольку дѣло шло о зависимости дѣйственности таинствъ отъ достоинства совершающаго ихъ лица (точка зрѣнія ломбардцевъ) или лишь отъ словъ освященія (точка зрѣнія части французскихъ вальденсовъ). Однако ни та, ни другая точка зрѣнія еще не предрѣшаетъ вопроса относительно того, на-

[1]) Max. Bibl. Patr. XXV, 273 H.

сколько вальденсы измѣнили число таинствъ и ученіе о внутренней природѣ ихъ по сравненію съ католическимъ ученіемъ.

Путаница въ источникахъ обязываетъ насъ подвергнуть этотъ вопросъ подробному разсмотрѣнію; при этомъ мы съ самаго начала должны подчеркнуть, что въ средѣ вальденсовъ возможны были весьма разнообразныя рѣшенія его, т. е. другими словами, путаница въ источникахъ представляетъ собою отраженіе дѣйствительно различныхъ точекъ зрѣнія въ самомъ вальденствѣ.

Пестрота взглядовъ, однако, нисколько не препятствуетъ намъ изъ общей ихъ массы выдѣлить тѣ, которые стоятъ въ прямой связи съ основными положеніями ереси, а поэтому и должны считаться наиболѣе характерными для нея. Основнымъ же моментомъ вальденства, какъ мы постарались показать выше, былъ ея евангелизмъ, несомнѣнно передвигавшій центръ тяжести религіи на нѣкоторый внутренній актъ, т. е. на переживаніе евангельскаго идеала, какъ могучаго стимула новой моральной оріентировки жизни и вѣры. Эта оріентировка логически и психологически вела къ отрѣшенію отъ внѣшнихъ, объективныхъ элементовъ религіи, выраженныхъ въ культѣ и внѣшней церковной организаціи, или по крайней мѣрѣ, къ пониженію ихъ цѣнности. Во всемъ этомъ чувствуется вполнѣ опредѣленно процессъ субъектированія религіи. Съ этой точки зрѣнія сами таинства должны были въ сильной степени потерять свое такъ сказать вещное, магическое, объективное значеніе, независимое отъ религіознаго состоянія воспринимающаго ихъ субъекта. Дѣйствительно, источники по исторіи вальденства содержатъ указанія на подобную оцѣнку таинствъ, какъ элементовъ, лишь восполняющихъ и укрѣпляющихъ внутреннее религіозное переживаніе, но никоимъ образомъ не замѣняющихъ магическимъ дѣйствіемъ его роли. Центръ же этого религіознаго переживанія всегда покоится на проникновеніи и усиленіи нравственной воли евангельскимъ идеаломъ. Наоборотъ, стремленіе къ этому идеалу, вну-

треннее преисполненіе духомъ его, вполнѣ могутъ замѣнить совершеніе объективнаго таинства. Именно подобная точка зрѣнія является основой разсужденія авторовъ письма братьевъ изъ Италіи 1368 г. Свидѣтельство это тѣмъ болѣе цѣнно, что находится въ оригинальномъ вальденскомъ памятникѣ, т. е. представляетъ собою автентическое толкованіе этого вопроса самими вальденсами.

Рѣчь идетъ о томъ, что вальденсы не даруютъ своимъ вѣрующимъ передъ смертью таинствъ, и что поэтому многіе умираютъ безъ причащенія. Вальденсы отвѣчаютъ на этотъ упрекъ указаніемъ на слова Христа, что вкушающій Его Тѣло будетъ жить. Поясняютъ же они эти слова цитатою изъ блаж. Августина: «Вкушать Тѣло Христово значитъ не только принимать Его Тѣло въ таинствѣ, ибо [такъ] получаютъ Его и многіе недостойные, а также означаеть и то, что мы остаемся въ Немъ, и что Онъ остается въ насъ. Духовнымъ образомъ вкушаетъ тотъ, кто остается въ единствѣ церкви и Христа, а это единство и обозначается таинствомъ, ибо, кто уклоняется отъ Христа, тотъ не вкушаетъ Его Тѣла и не пьетъ Его Крови, хотя бы онъ ежедневно принималъ себѣ въ осужденіе таинство столь великой вещи» [1]).

Вальденсы не одиноки въ такомъ духовномъ, спиритуальномъ пониманіи таинства. Какъ разъ около того же самаго

[1]) ...et quia non ministramus ea sacramenta in mortis articulo, etiam aiunt, quod multi nostrorum sine communione moriuntur. Quod falsum est Domino dicente: Qui manducat carnem meam etc. et sequitur paulo post: Qui manducat ipse vivit propter me. Unde Augustinus: hoc est: Christum manducare non est hoc solum, in sacramento corpus hujus sumere, multi enim indigne accipiunt, sed hoc est, in ipso manere et habere impsum in se manentem. Spiritualiter enim manducat, qui in unitate Christi et ecclesiae manet, quam unitatem sacramentum significat. Nam qui discordat a Christo, carnem Christi non manducat, nec sanguinem bibit, quamvis tantae rei saçramentum ad judicium suum quotidie accipiat". Döllinger, o. c. II, 361. Ср. нѣсколько иной текстъ у Comba, o. c. p. 203. прим. 5: „Cum communio sit unitas Christi et sanctae ecclesiae".

времени божій другъ Вентурини писалъ письмо монахинямъ монастыря Унтерлинденъ, въ которомъ во избѣжаніе нарушенія папскаго интердикта проводилъ теорію спиритуальнаго вкушенія таинства [1]), а еще болѣе знаменитый Рульманъ Мерсвинъ изъ Страсбурга разсуждалъ о духовномъ крещеніи іудеевъ и язычниковъ, умершихъ безъ крещенія, но съ вѣрою во Христа [2]). Конечно, нельзя отрицать существенныхъ различій въ данномъ вопросѣ между вальденсами съ одной, и людьми типа Вентурини и Рульмана Мерсвина, съ другой стороны. Вальденсы въ общемъ свободны отъ мистическаго элемента и понимаютъ духовное вкушеніе лишь какъ пребываніе въ единствѣ церкви и Христа, между тѣмъ какъ у Вентурини оно носитъ характеръ экстатическаго сліянія съ Богомъ. Затѣмъ Вентурини и Рульманъ Мерсвинъ гораздо менѣе оппозиціонны, ихъ разсужденія не имѣютъ враждебной противъ Рима тенденціи, они не касаются церковной практики дарованія таинствъ недостойнымъ, а вальденсы, какъ разъ наоборотъ, отвергаютъ силу таинства, какъ объективно дѣйствующаго чудотворнаго дара; тѣмъ не менѣе сопоставленіе это интересно, потому что показываетъ, какъ вальденскія воззрѣнія встрѣчали въ церковной средѣ той же эпохи мотивы, приводившіе также къ обезцѣненію всего внѣшняго, объективнаго въ пользу внутренне переживаемаго.

Конечно, вальденсы не сразу пришли къ подобному условному пониманію таинствъ, допускавшему впрочемъ внѣшнее признаніе ихъ въ установленномъ церковью числѣ. Однако нѣчто напоминающее только что изложенную точку зрѣнія мы уже находимъ въ рескриптѣ ересіарховъ, въ мнѣніи ломбардцевъ относительно таинства Евхаристіи. Какъ извѣстно, ломбардцы ожесточенно оспаривали точку зрѣнія ультрамонтанской партіи, утверждавшей, что дѣйственность таинствъ

[1]) Preger.: Geschichte der deutschen Mystik II, 292, 293/294.

[2]) Rulman Merswin: „Von den neun Felsen" editio Carl Schmidt-Leipzig 1859. pag. 54—56.

зависитъ отъ достоинства совершающаго его лица. Такимъ образомъ необходимымъ объективнымъ условіемъ совершенія таинства является достоинство совершающаго его священника, однако за однимъ исключеніемъ: таинство совершится даже и при отсутствіи этого условія, если только принимающій его пребываетъ въ достойномъ состояніи. Другими словами весь процессъ совершенія таинства передвигается въ чисто субъективную область, зависящую лишь отъ свойства принимающаго. Объективно не совершившись, оно совершается въ устахъ каждаго достойно вкушающаго его субъекта [1]). Понятіе же «достойный», конечно означаетъ достойную съ вальденской точки зрѣнія, т. е. оріентированную евангельскимъ идеаломъ жизнь братьевъ и друзей.

Въ посланіи 1368 года достойная жизнь и пребываніе во Христѣ отожествлялись съ истиннымъ причащеніемъ, въ посланіи 1218 г. та же достойная жизнь оцѣнивается какъ сила, заставляющая субъективно совершится объективно не совершившееся таинство, т. е. для того, кто ведетъ подобную жизнь.

Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ въ существѣ дѣла то же самое субъективированіе объективнаго религіознаго процесса. Рѣшающую роль получаетъ не установленный церковью традиціонный, такъ сказать магически дѣйствующій ритуалъ, а нравственное состояніе отдѣльнаго индивидуума.

Въ Пассаускомъ анонимѣ мы находимъ формулу, болѣе сжатымъ образомъ повторяющую ту же мысль: «Они говорятъ также о таинствѣ Евхаристіи, что священникъ, пребывающій въ смертномъ грѣхѣ, не можетъ совершить его. Также утверждаютъ они, что Пресуществленіе совершается не въ

[1]) Привожу для ясности текстъ: „Tamen si quis ad recipiendum hoc sacramentum dignus accesserit, credimus quod, licet non per ministri indigni et reprobi orationem sive benedictionem, a Domino impetrat, quod exoptat, i. e. corpus Domini ad sui salutem juxta suum recipit desiderium, testante de justo scriptura: „Replebitur in bonis desiderium tuum“. Editio Preger. Beiträge etc. § 23.

рукѣ недостойно совершающаго, а въ рукахъ достойно вкушающаго» [1]).

Особое положеніе въ отношеніи вальденсовъ къ таинству Евхаристіи занимаетъ вопросъ объ отрицаніи нѣкоторыми изъ нихъ самого Пресуществленія. Указанія на это мы находимъ въ многочисленныхъ источникахъ XIII-го и XIV-го вѣковъ. Въ видѣ примѣра можно указать на свидѣтельство Давида Аугсбургскаго и его современника и Бертольда Регенсбургскаго. Давидъ сообщаетъ, что вальденсы не вѣрятъ въ истинность плоти и крови Христа въ причастіи, а видятъ въ немъ только благословенный хлѣбъ, который лишь метафорически называется тѣломъ Христа, равно какъ говорится: «камнемъ былъ Христосъ», и тому подобное [2]). Бертольдъ Регенсбургскій указываетъ и на аргументацію вальденсовъ, которая несомнѣнно заимствована у катаровъ [3]). Это обстоятельство дѣлаетъ весьма вѣроятнымъ предположеніе, что отрицаніе Пресуществленія появилось въ вальденской средѣ подъ вліяніемъ катарской ереси, однако здѣсь оно встрѣтило подготовленную почву въ нѣкоторыхъ кругахъ, настроенныхъ особенно радикально и свило себѣ прочное гнѣздо, свидѣтельствуя о силѣ раціоналистическаго элемента въ вальденствѣ [4]).

[1]) Maxim Bibl. Patr. XXV, 265 E. Еще яснѣе эта мысль выражена въ варіантѣ анонима у Дёллингера: «Dicunt etiam, quod licet malus sacerdos non conficiat propter peccata sua, tamen in ore ipsius haeretici recipientis convertitur in carnem Christi propter merita sua, qui erat in manu sacerdotis potius panis pollutus". Döll. o. c. II, 298.

[2]) Editio Preger. § 5.

[3]) ...et dicunt isti Leonistae: quomodo hoc potest esse corpus Chrisi? Si enim esset tantae magnitudinis, ut mons, jam clerici totum devorassent et consumpsissent“. Schönbach. Sitzungsber. der. k. k. Akademie in Wien, Band 147, № 5, pag 7.₁₇).

[4]) Привожу для полноты еще свѣдѣнія изъ другихъ источниковъ: инквизиціонные акты изъ Кермса, въ редакціи XV-го вѣка. Согласно этимъ актамъ вальденсы объ освященныхъ Дарахъ съ насмѣшкою говорили: „daz ist der gemachet Gott“. Annales Mattseenses M. Germ. Hist. SS. IX, 826, Friess: Oesterr. Vierteljahrschrift fur kath. Theologie, XI, 254. Artikel der ungeläubigen Laut genant

Во всякомъ случаѣ обѣ категоріи свѣдѣній разобранныхъ нами, т. е. и тѣ, которыя настаиваютъ на субъективномъ совершеніи Пресуществленія, и тѣ, которыя вообще отвергаютъ его, заставляютъ крайне осторожно относиться къ извѣстіямъ, говорящимъ о признаніи вальденсами всѣхъ семи таинствъ католической церкви [1]).

Дѣйствительно, цѣлый рядъ источниковъ даетъ указанія, которыя позволяютъ предполагать, что за внѣшнимъ формальнымъ признаніемъ того или иного таинства часто скрывается

dye Ketzer конца XIV-го вѣка: So man sie dann fragt, war umb sye dann zu gotzlichnam gand, so sprechen sie: daz tun wir ein Schins wegen vor den Kristen daz man unseres lebens de minder verstand, wann sye anders nit gelauben: ez sey ein brot alz ein ander brot" Döllinger o. c. II, 613. Summa contra haereticos (Сокращ. варіантъ Алана Лильскаго): „Quaerunt etiam haeretici, quare credamus nos Christiani panem fieri corpus Christi, cum in Symbolo Apost. sc. Credo in Deum, nihil de isto pane dicitur, et in illo symbolo. Credo in unum Deum, item nec in eo: Quicunque vult salvus esse; in istis enim symbolis tota fides nostra consistit, et nulla mentio fit ibi de corpore Christi". Döllinger II, 280. Ссылка на апостольскій символъ доказываетъ, что источникъ относится не къ катарамъ, а къ вальденсамъ, впрочемъ какъ и всѣ другія данныя его. Articuli heresiorum Falconis etc. 1393 года: „8° item nihil tenent de sacramento altaris, sed dicunt, quod remaneat panis et vinum post sicut antea". „10° item dicunt et tenent, quod discipuli Christi in cena domini non sumpserunt verum corpus et sanguinem Christi, dato etiam, quod Christus verum corpus et sanguinem suum eis porrexisset". Haupt. Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis, pag. 37. Ср. Zeitsch. f. Krgsch. VII. p. 551. прим. 1.

[1]) Трактатъ „de vita et actibus": Secundum dicendum est quod haeretici tenent, credunt et docent suis credentibus amicis septem articulos fidei et septem etiam sacramenta et alia pro majore parte quae catholici credunt" Editio Preger § 10. Moneta Cremonensis утверждаетъ, что вальденсы приняли бы отъ римской церкви „Eucharistiam et alia sacramenta, si darentur eis". Editio Ricchini pag. 432/434. Ср. допросъ Раймунда Коста вполнѣ подтверждающій свѣдѣнія Монеты. Döll. o. c. II 101/102 и 107. Petrus Pilichdorff говоритъ, что вальденсы стали отрицать все ученіе церкви „solis exceptis Sacramentis" Max. Bibl. Patr. XXV, 278 E. Страсбургскіе акты: „Item ordinandus (въ перфекты) interrogatur de septem sacramentis, scilicet baptismo etc." Editio Schmid. Niedners Ztschr. für hist. Theol. XXII, 244.

новое къ нему отношеніе; новизна же эта заключается въ приниженіи или даже отрицаніи цѣнности многихъ обрядовъ, входящихъ какъ безусловно необходимыя съ церковной точки зрѣнія составныя части въ культовую сторону таинствъ. Такъ, напр., Раймундъ Коста, который вообще готовъ былъ признать 7 католическихъ таинствъ, заявляетъ, что, по его мнѣнію, посвященіе въ санъ можетъ совершаться безъ передачи какой либо символической вещи и безъ опредѣленной словесной формулы лишь посредствомъ одного рукоположенія [1]). Въ этомъ показаніи ясно чувствуется, какъ въ вальденской средѣ католическій обрядъ ординаціи упрощался согласно евангельско-апостольскому образцу.

Тотъ же Раймундъ не считаетъ также мvропомазаніе необходимой частью конфирмаціи, ибо по его мнѣнію оно относится лишь къ торжественности таинства, а не къ его сущности. Опять мы видимъ ослабленіе внѣшнихъ, матеріальныхъ, какъ бы вещныхъ признаковъ таинствъ [2]). Бернардъ Гвидонъ въ своемъ руководствѣ почти дословно повторилъ показаніе Раймунда относительно ординаціи, какъ общее мнѣніе вальденсовъ [3]); отсюда можно заключить, что оно дѣйствительно не было лишь индивидуальнымъ мнѣніемъ одного Раймунда.

Въ этой же связи слѣдуетъ отмѣтить сообщеніе Пассаускаго анонима о томъ, что вальденсы отвергали весь канонъ мессы, кромѣ словъ консекраціи, произносимыхъ на народномъ языкѣ. Пресуществленіе совершается не только при произнесеніи словъ консекраціи на народномъ языкѣ, но и на простомъ столѣ. Главное же разногласіе вальденсовъ съ церковью заключается въ томъ, что они отрицаютъ идею жертвы, которая согласно католическому ученію представляетъ собою основной смыслъ всей мессы [4]).

[1]) Döllinger o. c. II 119.
[2]) Döllinger o. c. II, 118.
[3]) Editio Douais, pag. 137.
[4]) Евхаристія „confici potest in mensa communi... Item dicunt quod transubstantiatio fiat her verba volgaria. Item dicunt quod missa nihil sit,

По крайней мѣрѣ въ теченіе XIII вѣка церковное ученіе и церковная практика явно шли къ установленію пониманія мессы, какъ повторнаго жертвоприношенія Іисуса Христа, а потому отрицаніе этой идеи вальденсами въ томъ же вѣкѣ получаетъ особенное значеніе [1]). Не мѣшаетъ по этому поводу припомнить, что пониманіе мессы, какъ жертвы, вызывало яростныя нападки со стороны Лютера («de abroganda missa») и сыграло большую роль въ обостреніи положенія въ Виттенбергѣ осенью 1521 г. и зимою 1522 г. Такимъ образомъ признаніе Пресуществленія могло соединяться съ совершенно инымъ пониманіемъ роли его въ самомъ основномъ культовомъ дѣйствіи, а именно въ мессѣ. Смыслъ же этого иного пониманія совершенно ясенъ: идея повторной жертвы принижаетъ значеніе въ дѣлѣ спасенія собственной роли отдѣльнаго индивидуума, объективная, магическая сила повторной жертвы содѣйствуетъ дѣлу спасенія помимо личной заслуги, отрицаніе этой идеи поэтому вполнѣ соотвѣтствуетъ основному типу секты, для которой дѣло спасенія является результатомъ фактическаго перерожденія личности въ евангельскомъ духѣ, а никоимъ образомъ дѣйствующей извнѣ, независимой отъ этого совершенствованія силы.

На основаніи изложеннаго можно предположить, что источники, приписывающіе вальденсамъ признаніе всѣхъ 7 таинствъ,

quia Apostoli eam non habebant et fiat quaestum... Item dicunt quod oblatio quae fit a sacerdotibus in missa nihil sit neque proficit". Max. Bibl. Patr. XXV, 265 D. E. Отрицаніе идеи жертвы еще яснѣе звучитъ въ варіантѣ анонима въ Cod. Pal. lat. 677: послѣ словъ „et fiat propter quaestum" прибавлено: „item quod Christus semel sit oblatus" fol. 7 verso.

[1]) Въ концѣ XIV вѣка это отрицаніе мессы, какъ жертвы, засвидѣтельствовано инквизиціонными актами Петра Целестинскаго: „Item omnia verba sacra missae dicunt et credunt esse superflua et nihil ad missae officium pertinere exceptis solis verbis consecrationis et Pater noster". Döllinger, o. c. II, pag. 310, § 79. Ср. лат. проповѣди Бертольда Регенсбургскаго: „Item quod confirmatio, sacer ordo, missae pro animabus, luminaria in ecclesiis, sacrificia in missa, nihil valeant, nisi quod clerici praedicta talia invenerunt". Schönbach. o. c. p. 26_{21}.

говорятъ лишь о фактѣ внѣшняго признанія и не обращаютъ вниманія на совершенно иное пониманіе сущности и значенія таинства. Другіе источники, напротивъ, сосредоточивъ свое вниманіе именно на этомъ иномъ пониманіи, приписываютъ вальденсамъ полное отрицаніе таинствъ, что врядъ ли можетъ быть признано соотвѣтствующимъ истинѣ, такъ какъ существованіе таинствъ у вальденсовъ въ общемъ слишкомъ хорошо засвидѣтельствовано [1]).

Во всякомъ случаѣ изъ всѣхъ этихъ указаній съ полною несомнѣнностью выясняется тотъ фактъ, что и въ вопросѣ о таинствахъ вальденская ересь шла по пути ослабленія, внѣшнихъ, формальныхъ, культовыхъ элементовъ религіи въ полномъ согласіи съ господствующимъ положеніемъ, которое въ ихъ ученіи занималъ принципъ нравственнаго совершенствованія. Конечно, съ точки зрѣнія правовѣрнаго католика всѣ эти ослабленія традиціонныхъ культовыхъ дѣйствій представляются безусловно еретическими [2]).

Очень рѣзко выводы изъ преобладающаго значенія моральнаго принципа формулированы въ сообщеніяхъ Стефана Бурбонскаго. Стефанъ утверждаетъ, что, согласно мнѣнію вальденсовъ, истинное совершеніе таинствъ сводится къ тому моменту, когда «homo efficitur bonus». Однако свѣдѣнія Стефана въ этомъ мѣстѣ окрашены сильнымъ вліяніемъ какой-то другой ереси, вѣроятно ортлибовъ, а поэтому не могутъ считаться безусловно характерными для вальденсовъ. Самъ Стефанъ сейчасъ же говоритъ о другихъ вальденсахъ, «которые въ нѣкоторыхъ вопросахъ придерживаются менѣе дурного мнѣнія» [3]).

Однако, весьма сходная точка зрѣнія приписывается какимъ-то еретикомъ Аланомъ Лильскимъ. Свѣдѣнія эти мы на-

[1]) Отрицаніе таинствъ приписывается вальденсамъ Давидомъ Аугсбургскимъ § 5, editio Preger, Бертольдомъ Регенсбургскимъ, Schönbach, o. c. 26_{21}; 9_{17} и въ актахъ инквизиціи въ Кремсѣ 1315 г. Friess, o. c. p. 254, 255. Mon. Germ. Hist. SS. IX, 626.

[2]) Huck o. c., p. 47.

[3]) Editio Lecoy de la Marche, pag. 298.

ходимъ въ первой книгѣ Алана, озаглавленной «contra haereticos», но многое, что здѣсь сообщается, вполнѣ приложимо и къ вальденсамъ; въ особенности въ этомъ отношеніи интересно болѣе позднее извлеченіе изъ Алана, которое Дёллингеръ опубликовалъ подъ названіемъ «Summa contra haereticos», ибо здѣсь манихейскія ученія совершенно отчетливо выдѣлены въ особую группу, такъ что все остальное, соотвѣтствующее общеизвѣстнымъ вальденскимъ ученіямъ, весьма вѣроятно и относится дѣйствительно къ нимъ. Въ этомъ текстѣ абсолютность моральнаго начала проводится по отношенію къ таинству Крещенія, но характеръ основной формулы таковъ, что ее можно отнести ко всѣмъ внѣшнимъ обрядамъ вообще [1]). Отрицаніе въ частности необходимости именно таинства Крещенія для спасенія, вытекаетъ также изъ перечня вальденскихъ ученій въ Cod. Vat. lat. 3978. И здѣсь рѣшающая роль въ дѣлѣ спасенія приписывается моральной заслугѣ, въ данномъ случаѣ, конечно, не малолѣтнихъ дѣтей, а ихъ родителей [2]).

Въ существѣ дѣла послѣднія 2 воззрѣнія представляютъ собою лишь частные случаи приложенія общаго принципа, формулированнаго Стефаномъ Борбонскимъ. Поэтому допуская, что принципъ абсолютности моральнаго начала въ рѣзкой и общей формѣ, передаваемой Стефаномъ, сложился подъ вліяніемъ ортлибовъ, все же можно признать, что онъ не выходитъ за линію развитія вальденскихъ принциповъ. Въ другомъ перечнѣ вальденскихъ ученій, напечатанномъ у Мартэна и стоящемъ въ связи съ сообщеніями Стефана, этотъ принципъ формулированъ составителемъ перечня совершенно отдѣльно отъ ортлибовскихъ воззрѣній, которыя вынесены въ первые параграфы перечня [1]).

Конечно, было бы неправильно утверждать, что всѣ вальденсы сознательно восприняли эту идею, однако она несомнѣнно представляетъ собою достиженіе наиболѣе развитыхъ членовъ вальденской секты, и при этомъ достиженіе, лежащее въ логической линіи развитія основного принципа, формулированнаго еще Аланомъ Лильскимъ, а именно о превосходствѣ «заслуги» (meritum) въ дѣлѣ спасенія надъ «ординаціей» (т. е. однимъ изъ таинствъ).

Выводъ нашъ подтверждается весьма распространенными среди вальденсовъ воззрѣніями на крещеніе и исповѣдь, предполагающими признаніе безполезности внѣшняго совершенія таинства при отсутствіи необходимыхъ чисто внутреннихъ условій. Что касается таинства крещенія, то уже приведенныя выше цитаты даютъ весьма характерныя указанія. Ихъ можно дополнить данными изъ другихъ источниковъ.

Такъ, напр., наиболѣе часто встрѣчается утвержденіе, что крещеніе дѣтей не можетъ принести никакой пользы въ виду отсутствія у нихъ сознательной вѣры [2]). Иногда это утвержденіе соединяется съ указаніемъ, что истинное крещеніе совершается

---

[1]) „Sunt qui dicunt sacramentum baptismi quod celebratur in ecclesia Dei, nullam habere efficaciam in parvulis vel adultis. Asserunt enim penes hominis voluntatem, non penes rem extrinsecam esse omne meritum... Nec praedicatione nec baptismo remttitur peccatum sed sola divina gratia etc." Migne 210, pag. 349. Ср. Döllinger o. c. II, 279/280. Ср. экскурсъ № 5.

[2]) „Quod parvuli malorum parentum, sive baptizati, sive non, dampnati sunt, et e contra, parvuli bonorum parentum, sive baptizati, sive non, salvantur per merita parentum". Cod. Vat. lat. 3978, fol. 50.

[1]) Mart. et Durand. Thes. nos. anecdot. V, 1755 § 24: „Quod omne illud est bonum, quod fit bona intentione et quod quilibet salvatur in eo». Послѣднія, подчеркнутыя слова мы находимъ лишь въ варіантѣ перечня въ Cod. Vat. lat. 3978, fol. 59 retto. Ср. экскурсъ № 7.

[2]) Трактатъ Supra Stella: „Forte dicent haeretici: O ecclesia mundana, tu scis ea, quae hujus mundi sunt, sed ea quae Dei sunt nequaquam. Tu credis, quod pueri causa tui sacramenti, id est baptismi et impositionis manuum etc., quod recipiunt Spiritum Sanctum, quomodo posset esse, quia pueri non habent fidem, nec cognoscunt bonum et malum, et neque intelligunt illud, quod tu dicis. Igitur stulta bestia, quid praedicas, tu credis: fide et opere oportet vos salvos fieri?" Döllinger, II o. c. pag. 69.

тогда, когда человѣкъ вступаетъ въ секту вальденсовъ [1]). Въ другихъ случаяхъ отвергается католическій обрядъ крещенія или его отдѣльныя части [2]), въ третьихъ случаяхъ подчеркивается, что вода, употребляемая при крещеніи, ничѣмъ не отличается отъ простой воды [3]).

Иногда вальденсамъ приписывается прямое отрицаніе необходимости крещенія для спасенія [4]). Во всѣхъ указанныхъ случаяхъ общая тенденція совершенно ясна—объективное совершеніе таинства крещенія или ненужно вовсе, или безполезно безъ сознательной вѣры принимающаго крещенія. Субъективно-индивидуальный моментъ вѣры выступаетъ на первый планъ. Аналогичный характеръ носятъ свѣдѣнія, сообщаемыя источниками относительно воззрѣній вальденсовъ на значеніе и сущность исповѣди и связанныхъ съ нею церковныхъ отпущеній и наказаній, отлученій, эпитимій и т. д.

[1]) Давидъ Аугсбургскій: „Dicunt tunc hominem primo vere baptizari, cum in eorum haeresim fuerit introductus. Quidam autem dicunt baptismum non valere parvulis eo, quod nondum actualiter possint credere“. Editio Preger § 5.

[2]) Пассаускій анонимъ: „Primo de baptismo dicunt, quod cathehismus nihil sit. Item quod ablutio illa, quae datur infantibus nihil prosit. Item, quod patrini non intelligunt, quod respondent sacerdoti. Item quod oblatio illa, quae dicitur Anwegung, sit adinventio. Item, omnes exorcimos et benedictiones baptismi reprobant. Max. Bibl. Patr. XXV, 265 D.

[3]) Artikel der ungeläubigen Leut, genannt die Ketzer „Auch gelouben sye nit an den heiligen Tauff, und sprechen ez sey ein wasser alz ein anders wasser, wann sye unverstenlich sind gewesen do man sye getauft hat“. Editio Döllinger, o. c. II, 613. Wattenbach S. Ber. der Berl. Akad. 1887. pag. 521. Cp. Inquisitio Petri Coelestini: „Item aquam „baptismalem non credunt aqua quacunque sanctiorem, cum in qualibet alia valeat baptizari“. Editio Döllinger, II 309, § 55.

[4]) Summa fratris Rainerii: „Item dicunt (pauperes Lombardi) quod infantes salvantur sine baptismo“. Martène et Durand. Thes. nov. anecdot. V, 1775 C.

Раймундъ Коста, наоборотъ, высказывалъ мнѣніе, что спастись безъ крещенія водою нельзя. Впрочемъ онъ отъ него отказался: Döllinger, o. c. II, 118, 121.

Вопросъ этотъ особенно интересенъ, потому что, какъ совершенно прочно установлено, работа въ качествѣ духовниковъ, принимающихъ исповѣдь, всегда занимала первое мѣсто въ дѣятельности вальденскихъ перфектовъ. Въ XIV вѣкѣ она даже часто бывала единственною формою активнаго вмѣшательства ихъ въ жизнь «вѣрующихъ».

Полное отрицаніе необходимости соблюденія внѣшнихъ формъ и обращенія къ посредничеству священника при исповѣди приписываетъ вальденсамъ Стефанъ Борбонскій: «Они утверждаютъ также, что для спасенія достаточно исповѣдываться одному Богу, а не человѣку, и что внѣшнія формы покаянія (exteriores poenitantiae) не являются необходимыми для спасенія; когда бы грѣшникъ ни раскаялся, онъ послѣ смерти тотчасъ же возносится на небо (evolat), сколь тяжки и многочисленны ни были бы его прегрѣшенія [1]).

Приведенный отрывокъ находится однако въ томъ мѣстѣ труда Стефана, гдѣ онъ вальденсамъ приписываетъ какія-то особыя ученія въ духѣ ортлибовъ, полу-мистическаго характера. Мы могли бы поэтому усумниться въ возможности отнести изложенный взглядъ на исповѣдь къ фонду чисто вальденскихъ воззрѣній, если бы онъ не подтверждался почти тожественнымъ сообщеніемъ Алана Лильскаго, которое мы находимъ во второй книгѣ Алана, какъ извѣстно, спеціально посвященной вальденсамъ. Въ варіантѣ Алана, напечатанномъ у Дёллингера, основной смыслъ этого сообщенія выступаетъ еще рѣзче, чѣмъ въ изданіи Patr. lat. Миня: «Еретики также утверждаютъ: когда человѣкъ идетъ на исповѣдь, онъ уже убѣжденъ въ своихъ грѣхахъ и раскаялся въ нихъ, а Богъ тотчасъ же отпускаетъ ему его грѣхи, ибо въ который часъ возстонетъ грѣшникъ etc. Что же отпускаетъ ему священникъ, если всѣ грѣхи ему уже отпущены Богомъ; я вижу, что священникъ его связываетъ связью земной кары (temporalis poenae),

[1]) Ed. Lecoy de la Marche, pag. 297.

но не вижу, отчего онъ его разрѣшаетъ, ибо грѣхи ему уже отпущены Богомъ безъ участія (sine ministerio) священника» [1]). Весьма возможно, что это отрицаніе необходимости посредничества священниковъ при отпущеніи грѣховъ въ вальденской средѣ сложилось подъ вліяніемъ катарской ереси [2]), однако здѣсь оно получило совершенно иное значеніе и новый смыслъ. Катары отвергали это посредничество вслѣдствіе того, что они вообще не признавали значенія ни исповѣди, ни раскаянья. И то, и другое дѣлалось безцѣльнымъ въ виду всепоглощающаго значенія «consolamentum». На мѣсто посредника священника становился посредникъ перфектъ, сообщавшій Духъ Святой посредствомъ рукоположенія. Другими словами, катарская точка зрѣнія отвергала посредничество при исповѣди потому, что отрицала самое исповѣдь и осмысляющее ее раскаянье. Процессъ отпущенія грѣховъ въ силу абсолютнаго дѣйствія «consolamentum» пріобрѣталъ еще болѣе объективно-магическій характеръ, чѣмъ въ католической церкви. Напротивъ, въ вальденской средѣ отказъ отъ внѣшнихъ формъ исповѣди и посредничества клира основанъ на сознательномъ перенесеніи всего центра тяжести процесса отпущенія грѣховъ на субъективное чувство раскаянья, вѣдомаго только одному Богу.

Разобранное воззрѣніе вальденсовъ на исповѣдь представляетъ собою полную аналогію съ отрицаніемъ необходимости внѣшнихъ формъ при совершеніи и другихъ таинствъ, особенно причастія, на что мы уже указывали выше. Во всѣхъ этихъ воззрѣніяхъ вскрывается одинъ и тотъ же вальденскій принципъ, т. е. обезцѣненіе внѣшнихъ формъ религіи усиленіемъ

[1]) Döllinger o. c. II, 282. Patrol. Lat. 210 Alanus de Insulis. II. Cap. X. Cf. экскурсъ № 5.

[2]) См. сообщеніе Монеты о катарахъ: „Peccant autem quidam circa confessionem arbitrantes, quod non sit necessarium eam fieri sacerdotibus, et quod sufficiat si fiat soli Deo“. Editio Ricchini pag. 304.

внутренняго религіозно-этическаго мотива, т. е. согласно нашему опредѣленію одна изъ самыхъ важныхъ формъ развитія религіознаго индивидуализма.

Конечно, врядъ ли отрицаніе необходимости всѣхъ внѣшформъ и посредничества клира или особыхъ духовниковъ при исповѣди было общепринятымъ мнѣніемъ всѣхъ вальденсовъ. Вѣроятнѣе даже, что большинство «вѣрующихъ» видѣли въ «перфектахъ» такихъ же необходимыхъ посредниковъ, какъ католики въ своихъ священникахъ, и тѣмъ не менѣе, даже если отрицаніе посредничества представляетъ собою лишь достиженіе особенно развитыхъ элементовъ вальденской среды, слѣдуетъ признать, что подобное отрицаніе совершенно укладывается въ линію логическаго развитія вальденскаго принципа, который, какъ указано выше, ослаблялъ и обезцѣнивалъ внѣшнюю сторону религіи усиленіемъ внутреннихъ мотивовъ религіозной жизни. То обстоятельство, что отрицаніе внѣшнихъ формъ исповѣди и посредничества священниковъ приписывается вальденсамъ уже Аланомъ Лильскимъ, показываетъ, насколько рано этотъ процессъ индивидуализаціи религіи успѣлъ развиться въ вальденской средѣ, т. е. въ началѣ XIII в.

Съ этой точки зрѣнія получаетъ полное освѣщеніе и другой основной тезисъ вальденской секты, отмѣченный Аланомъ и неоднократно уже использованный нами, а именно, что заслуга (meritum) выше сана (ordo).

Разсмотрѣніе исповѣди, какъ исключительно внутренняго акта непосредственнаго сношенія человѣка съ Богомъ, ближайшимъ образомъ связано съ весьма распространеннымъ среди вальденсовъ мнѣніемъ, что грѣхи отпускаются лишь Богомъ, а не священникомъ, даже въ томъ случаѣ, когда послѣдній и играетъ роль нѣкотораго посредника. Отсюда вытекаетъ, конечно, полное отрицаніе церковныхъ индульгенцій. Мысль эта особенно подчеркивается Раймундомъ Коста: «Когда они (т. е. вальденсы) разрѣшаютъ отъ грѣховъ, они не говорятъ: я тебя

разрѣшаю, а Богъ тебѣ отпускаетъ твои грѣхи [1])». Такимъ образомъ священникъ является лишь возвѣстителемъ Божьяго рѣшенія, не больше [2]).

Въ полномъ соотвѣтствіи съ подобнымъ взглядомъ на отпущеніе находится утвержденіе, что отлученіе представляетъ собою лишь результаты дурныхъ поступковъ, а никоимъ образомъ офиціальнаго приговора церкви [3]). Человѣкъ спасается независимо отъ отношенія къ нему объективнаго церковнаго авторитета, лишь въ силу своихъ заслугъ и своей вѣры. Особенно ярко эта точка зрѣнія выражается въ спискѣ вальденскихъ ученій у Martène et Durand. Тезисъ 29-й гласитъ: человѣкъ подвергается отлученію лишь вслѣдствіе своихъ поступковъ (solum factum excommunicat hominem), а тезисъ 24-й утверждаетъ, что «все то хорошо, что совершается съ добрымъ намѣреніемъ и что въ этомъ спасается любой человѣкъ» [4]). Акты страсбургской инквизиціи конца XIV-го и самаго начала XV-го вѣка и посланіе итальянскихъ вальденсовъ 1368 г. вполнѣ подтверждаютъ эти свѣдѣнія [5]).

1) Döllinger, o. c. II, 103, 111. Ср. pag. 115: „quando autem absolvit (Major) a peccatis, dicit ita: Deus te absolvat a peccatis tuis et ego injungo tibi contritionem de peccatis usque ad mortem et talem poenitentiam; non tamen dicit: ego te absolvo.

2) Списокъ вальд. ученій у Martène et Durand. Thesaurus nov. anecdot. V, 1755/6: „quod sacerdos non est nisi pronuntiator“ (§ 30) Ср. § 27 „quod non valent indulgentiae praelatorum, cum nullus possit peccata dimittere, nisi solus Deus“.

3) Показаніе Раймунда Коста: „Item dixit, quod solum mala opera ex communicant hominem et extra congregationem fidelium ponunt et non oportet quod excommunicetur ab aliquo“ Döllinger II, 114.

4) Thesaurus nov. anecdot. V, 1755 и Cod. Vat. lat 3978 fol. 59 retto.

5) Niedners Zeitsshrift für hist. Theologie XXII pag. 243: „Item dividunt unitatem ecclesiae credentes et dicentes hominem virtuose viventem solum in sua fide salvandum etc“. Döllinger, II pag. 368. Мѣсто испорченное, но основной смыслъ совершенно ясенъ: „Sed quia de usu clavium secundum Magistrum sententiarum V (пропущены слова) discernere ligandos vel solvendos ac deinde ligare vel solvere. Cum etiam indignos ligant vel solvant, proprie potestate se privant, i. e. dignos se faciunt privatione. Unde ubi dominus ait Petro: tibi dabo claves, hunc inquam

Отрицаніе церковныхъ индульгенцій ближайшимъ образомъ связаносъ отношеніемъ вальденсовъ къ католическому ученію о чистилищѣ, почитанію святыхъ, мощей, реликвій, иконъ, т. е. вообще ко всей системѣ церковнаго благочестія.

5.

Отношеніе вальденсовъ къ внѣшней системѣ церковнаго благочестія особенно ярко и наглядно доказываетъ, насколько ихъ религіозная психологія отличалась отъ католической вслѣдствіе перенесенія центра тяжести религіи на внутреннія цѣнности въ связи съ сознательной тенденціей къ упрощенію всей культовой и обрядовой стороны. При этомъ заслуживаетъ особаго вниманія то обстоятельство, что редукція системы благочестія совершалась въ вальденской средѣ не столько подъ угломъ зрѣнія условности ея, сколько съ точки зрѣнія вреднаго вліянія большинства ея составныхъ элементовъ, какъ затемняющихъ истинное Христово ученіе. Для историка этотъ разрывъ съ религіознымъ строемъ католическаго міра представляется вслѣдствіе этого особенно рѣзкимъ и смѣлымъ. Дѣйствительно, для огромнаго большинства людей принадлежность къ той или иной церкви, къ тому или иному вѣроисповѣданію, обусловливается вовсе не сознательнымъ переживаніемъ догматическихъ различій, а привычкою къ опредѣленнымъ формамъ культа и организаціи церковной жизни. Не догматическія особенности сами по себѣ приводятъ въ волненіе и напряженіе религіозное чувство народныхъ массъ и даже большей части интеллигенціи, а тѣ формы церковнаго устройства и обряды богослуженія, въ которыхъ эти догматы получаютъ какъ-бы свое символически-матеріальное воплощеніе. Врядъ ли многіе католики и православные, опредѣляя свою взаимную

locum quidam male intelligentes aliquid sumunt de supercilio Pharisaeorum, ut damnare innoxios, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed vita generatim quaeratur“.

церковно-религіозную позицію, принимають въ первую голову въ расчеть догматическое разногласіе въ вопросѣ объ исхожденіи Духа Святого. Думается, не будеть слишкомъ смѣлымъ утвержденіе, что это догматическое несогласіе играеть значительно меньшую роль въ опредѣленіи отношенія огромнаго большинства православныхъ къ католикамъ и наоборотъ, чѣмъ различіе въ іерархическомъ построеніи церкви и характерѣ богослуженія. То же самое слѣдуеть сказать и о протестантахъ. Огромное имъ большинство, чувствуя свою отдѣленность отъ католицизма, ощущаютъ ее въ гораздо большей степени въ плоскости простоты обрядовъ и отсутствія видимой іерархіи, чѣмъ на почвѣ сознательнаго переживанія ученія о спасеніи вѣрою одною. Историческое значеніе догмата обратно пропорціонально, если такъ можно выразиться, утвержденію основаннаго на немъ новаго ученія въ широкихъ массахъ. Успѣхъ здѣсь пріобрѣтается только съ помощью организаціи въ соотвѣтствіи съ новымъ ученіемъ новыхъ формъ культа и новой церковной организаціи. Привычка къ этимъ новымъ формамъ въ концѣ концовъ дѣлается главнымъ элементомъ религіозной психологіи массы и оттѣсняеть на задній планъ то догматическое построеніе, которое положено въ основу этихъ новыхъ формъ. А разъ это такъ, то съ чисто исторической точки зрѣнія отношеніе къ системѣ церковнаго благочестія, къ обрядамъ и церемоніямъ не менѣе, если не болѣе, важно для характеристики даннаго религіознаго движенія, чѣмъ присутствіе или отсутствіе въ немъ тѣхъ или иныхъ догматическихъ положеній.

Давно уже установлено, что вальденство, особенно въ Германіи, пришло къ рѣзко враждебному взгляду на всю внѣшнюю систему католическаго благочестія и требовало такого ея упрощенія, которое впослѣдствіи было осуществлено отчасти реформатскою церковью, а главнымъ образомъ сектантскимъ движеніемъ XVI-го и послѣдующихъ вѣковъ.

Нельзя, конечно, отрицать, что на вальденствѣ въ этомъ отношеніи уже очень рано сказывалось вліяніе катарской

ереси [1]). Однако, если отрицательный взглядъ на систему католическаго благочестія и представляется до извѣстной степени катарскимъ наслѣдіемъ, сама рецепція этого наслѣдія не была чѣмъ-то внѣшнимъ и случайнымъ, а находилась въ полной гармоніи съ основнымъ вальденскимъ принципомъ, обезцѣнивавшимъ все внѣшнее, поскольку это внѣшнее было способно затмить требованія евангельскаго закона и апостольской жизни. Предѣлъ этой рецепціи полагался тѣмъ обстоятельствомъ, что вальденство въ цѣломъ осталось на почвѣ основныхъ христіанскихъ догматовъ и въ отличіе отъ еретической мистики или крайнихъ раціоналистическихъ тенденцій въ общемъ никогда не стремилось къ перетолкованію этихъ догматовъ въ спиритуальномъ или раціоналистическомъ духѣ.

Наиболѣе яркая картина въ смыслѣ отказа вальденсовъ отъ всей внѣшней системы благочестія получается при чтеніи источниковъ, связанныхъ съ дѣятельностью знаменитаго инквизитора конца XIV-го вѣка целестинца Петра Цвикера, и трактата Петра Пилихдорфа того же времени [2]).

Конечно, полное отрицаніе системы католическаго благочестія вальденсами, засвидѣтельствованное этими источниками, представляеть собою послѣдній этапъ долгаго развитія вальденскихъ воззрѣній, этапъ, непосредственно предшествующій періоду слiянія вальденства съ виклифитскимъ движеніемъ. Однако основныя черты нарисованной обоими Петрами картины могутъ быть прослѣжены въ источникахъ значительно болѣе ранняго времени или съ необходимостью выведены изъ основныхъ посылокъ вальденства вообще.

Всѣ источники указанной группы говорятъ намъ о томъ, что вальденсы отвергали почитаніе иконъ, реликвій, освященныхъ предметовъ, напр., воды, соли, свѣчей, облаченій, пальмъ

---

[1]) См. Müller: Die Waldenser etc. pag. 137.

[2]) Maxima Bibl. Patr. XXV, 302, ssq. 307, 308, 262, 283. Preger. Beiträge etc. pag. 68 ssq. Döllinger, II, 305. О Петрѣ Цвикерѣ ср. Haupt: Waldensertum und Inquisition in südöstlichen Deutschland. 1890, pag. 57 ssq. 82 ssq.

и т. д., отвергали необходимость обращенія къ святымъ, въ частности культъ Дѣвы Маріи, не признавали постовъ, паломничествъ, процессій, погребенія на освященныхъ кладбищахъ, отрицали необходимость церковныхъ построекъ и алтарей, называя первыя «каменными домами», а вторые еще болѣе непочтительно «каменными грудами». Затѣмъ они твердо стояли на отрицаніи чистилища, а поэтому, конечно, не могли признавать значенія молитвъ и приношеній живыхъ за усопшихъ. Къ этому еще присоединяется отрицаніе силы церковныхъ отлученій и индульгенцій, всѣхъ молитвъ, кромѣ «Отче нашъ», всѣхъ словъ мессы, кромѣ имѣющихъ непосредственное отношеніе къ освященію Даровъ и, въ концѣ концовъ, отрицаніе почитанія предметовъ страстей Христовыхъ, въ томъ числѣ и Креста [1]).

Столь же полную картину, въ смыслѣ отверженія всей системы внѣшняго церковнаго благочестія, находимъ мы и въ цѣломъ рядѣ болѣе раннихъ источниковъ, такъ, напр., въ перечнѣ вальденскихъ ученій у «Martène et Durand» [2]), у Стефана Борбонскаго [3]), у Монеты Кремонскаго [4]), у Давида Аугсбургскаго [5]) и особенно у Пассаускаго анонима [6]). Именно

[1]) Объ отрицаніи почитанія Креста у Пассаускаго анонима Max. Bibl. Patr. XXV, 265 H., целестинца Петра: Inquisitio Petri Coelestini, § 41. Index errorum § 3, 16. Döllinger, II, pag. 308, Max. Bibl. Patr. XXV, pag. 307, 308, въ перечнѣ у Martène et Durand, Thes. nov. anecdot. V, 1755, § 8, 1754 C. и въ перечнѣ Cod. Vat. lat. 3978, § 6 (ср. экскурсъ № 8).

[2]) Thesaurus nov. anecdot. V, 1754—1756.

[3]) Editio Lecoy de la Marche, 296—298.

[4]) Editio Ricchini. Lib. IV, Cap. IX, § 2, 4, Lib, V, Cap. VIII § 1—9 и Cap. X, p. 476. Монета въ указанныхъ мѣстахъ говоритъ одновременно и о катарахъ, и о вальденсахъ, такъ что не всегда можно съ увѣренностью сказать, кого онъ имѣетъ въ виду въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Безусловно относитъ онъ къ вальденсамъ отрицаніе чистилища, молитвъ за усопшихъ, почитанія иконъ, праздниковъ въ честь святыхъ, а поэтому навѣрно и самый культъ святыхъ.

[5]) Editio Preger, § 5.

[6]) Max. Bibl. Patr. XXV, 265 E, H. и 265—266 passim.

у него встрѣчается то же самое отрицаніе почитанія Креста и канона мессы, что и въ актахъ инквизиціонныхъ допросовъ целестинца Петра. Сходство изображенія вальденской секты въ обоихъ источникахъ такъ велико, что невольно напрашивается мысль, не воспользовался ли целестинецъ Петръ трудомъ анонима. Но и въ случаѣ утвердительнаго отвѣта достовѣрность свѣдѣній Петра подтверждается показаніями бранденбургскихъ и померанскихъ еретиковъ на допросахъ, акты которыхъ изданы Ваттенбахомъ въ извѣстіяхъ Берлинской академіи. Руководителемъ этой инквизиціи былъ самъ Петръ, такъ что онъ вполнѣ могъ черпать свои свѣдѣнія изъ собственнаго непосредственнаго знакомства съ вальденсами.

Изъ общей массы вальденскихъ воззрѣній на внѣшнюю систему благочестія я бы выдѣлилъ особо отрицаніе чистилища, молитвъ за усопшихъ и культа Святыхъ и Дѣвы Маріи. Основаніемъ для подобнаго выдѣленія является тотъ фактъ, что именно этою стороною системы церковнаго благочестія принижалось значеніе личнаго нравственнаго совершенствованія отдѣльнаго вѣрующаго, поскольку заступничество святыхъ и молитвы и приношенія близкихъ ему людей могли восполнить недостатокъ его собственныхъ заслугъ и вліять на его судьбу даже послѣ его смерти, т. е. независимо отъ его личнаго поведенія при жизни. Весьма интересно съ этой точки зрѣнія, что отрицаніе вальденсами чистилища и молитвъ за усопшихъ засвидѣтельствовано самымъ раннимъ изъ извѣстныхъ намъ источниковъ, т. е. Бернардомъ де Фонко. Бернардъ въ XXI главѣ своего труда говоритъ о еретикахъ, утверждающихъ, что «души умершихъ до суднаго дня не входятъ ни въ адъ, ни въ рай, а содержатся въ другихъ убѣжищахъ». Тожественный взглядъ приписываетъ катарамъ Монета Кремонскій, а авторъ перечня вальденскихъ ученій у «Martène et Durand» вальденсамъ [1]).

[1]) Moneta, editio Ricchini, pag. 375. Thesaurus novorum anecdot. V, 1755/6: „Decimo tertio, quod nullae animae sive bonorum sive malorum sunt adhuc regnantes in coelo, vel punitae in inferno usque ad diem judicii, sed sunt in loco poenali malae, bonae vero in loco quietis“.

Дѣйствительно, XXI глава Бернарда имѣетъ въ виду не однихъ только вальденсовъ. Чисто вальденское ученіе онъ излагаетъ въ главѣ IX, въ которой вальденсамъ приписывается отрицаніе молитвъ и приношеній за усопшихъ [1]). Изъ этого отрицанія можно съ увѣренностью сдѣлать выводъ, что вальденсы уже въ это раннее время отвергали чистилище. Выше приведенное ученіе о пребываніи душъ усопшихъ до Суднаго дня въ особыхъ мѣстахъ (receptaculis) вполнѣ соединимо съ отрицаніемъ чистилища, ибо эти мѣста ничего общаго не имѣютъ съ католическимъ представленіемъ о чистилищѣ, какъ мѣстѣ отбыванія наказанія за прощенные грѣхи.

Отрицаніе чистилища и молитвъ и приношеній за усопшихъ приписываются вальденсамъ, кромѣ указанныхъ выше источниковъ, еще въ показаніяхъ Раймунда Коста, въ актахъ тулузской инквизиціи, опубликованныхъ Лимборхомъ, въ проповѣдяхъ Бертольда Регенсбургскаго и въ трактатѣ «de vita et actibus» [2]).

Полное отверженіе культа святыхъ и Дѣвы Маріи развилось въ вальденской средѣ вѣроятно значительно позже; кромѣ вышеуказанныхъ (на стр. 184) источниковъ, мы встрѣчаемъ его у Бертольда Регенсбургскаго, въ показаніяхъ Раймунда Коста и въ Страсбургскихъ актахъ, изданныхъ Шмидтомъ. У

[1]) Глава XXI Бернарда озаглавлена слѣдующимъ образомъ: „Contra eos qui dicunt eosdem spiritus defunctorum ante judicium nec coelum nec infernum ingredi, sed aliis contineri receptaculis". Глава же IX озаглавлена иначе, а именно: „Contra hoc, quod dicunt, defunctis fidelibus non prodesse vivorum elemosynas, jejunia, missarum solemnia, aliasve orationes". Migne. P. L. 204, pag. 828, 834. Max. Bibl. Patr. XXIV, pag. 1599 D. Какъ выяснилъ Huck, главы, озаглавленныя „contra eos, qui etc," относятся не только къ вальденсамъ, а главы, озаглавленные „contra hoc, quod dicunt" спеціально къ нимъ. Dogmengeschichtlicher Beitrag etc. pag. 24, 25.

[2]) Döllinger, o. c. II, 116/117, Limborch. Liber sententiarum, 201, 208, 240, 241, 247, 264, 289, 374. Schönbach, o. c. pag. 47, 49, 51, 59, 76. Döllinger, o. c. II, 93.

[3]) Schönbach, o. c. pag. 35, 47, 58/59. Döllinger, o. c. II, 114, 127. Niedners Zschr. f. hist. Theol. XXII, pag. 243. Раймундъ

Алана на это не имѣется никакихъ указаній, а Бернардъ правда говоритъ о томъ, что нѣкоторые еретики отрицали значеніе заступничества святыхъ, однако вѣроятнѣе всего эта глава его труда больше относится къ катарамъ [1]). Такимъ образомъ отрицаніе культа святыхъ окончательно утвердилось въ вальденской средѣ врядъ ли раньше середины XIII вѣка.

Коста отвергаетъ не столько самый культъ святыхъ, сколько фактъ существованія ихъ въ римской церкви: „Item dixit, quod non credit aliquem fuisse sanctum, licet Romana ecclesia canonizasset eum pro sancto, qui non crederet illud, quod eorum ecclesia credit, et qui eos persecutus fuisset". Отрицаніе авторитета святыхъ въ Cod. Vat. lat. 3978, § 12, 13, (см. экскурсъ № 8).

[1]) Глава XII: „Contra eos, qui in ecclesia orare nolunt etc". Отрицаніе силы заступничества святыхъ поставлено рядомъ со слѣдующимъ утвержденіемъ, чисто катарскаго характера: „Blasphemant nomen Dei, dum dicunt non creasse aut regere mundum". Migne P. L. 204, pag. 835. Мюллеръ утверждаетъ, что вообще мы почти ничего не знаемъ объ отношеніи французскихъ вальденсовъ къ почитанію святыхъ. Въ частности онъ отвергаетъ свидѣтельство Practica inquisitionis Бернарда Гвидона, такъ какъ оно списано съ Давида Аугсбургскаго, который писалъ о ломбардской группѣ (o. c. pag. 99/100). На это слѣдуетъ возразить, что, во-первыхъ, вопросъ о томъ, какихъ еретиковъ имѣлъ въ виду Давидъ, совершенно не выясненъ, во-вторыхъ, выше приведенное утвержденіе Раймунда Коста, что вальденсы не вѣрятъ въ святыхъ римской церкви, представляетъ собою достаточно опредѣленное воззрѣніе, въ особенности если его поставить въ связь съ отрицаніемъ чистилища; въ третьихъ, отрицаніе праздниковъ въ честь святыхъ Монета Кремонскій приписываетъ катарамъ и „вальденсамъ", а послѣдній терминъ обозначаетъ у него или только французскую группу, или и ломбардскую и французскую вмѣстѣ (Lib. V, Cap. X, pag. 476, editio Ricchini). Въ четвертыхъ, въ перечнѣ вальденскихъ ученій, напечатанномъ у Martène et Durand, отрицаніе почитанія святыхъ мы находимъ, какъ въ той части, которая говоритъ о заблужденіяхъ, въ которыхъ „concordant pauperes de Lugduno cum pauperibus lombardis", такъ и въ той, которая спеціально относится къ „Insabbattati", т. е. къ французской группѣ. Свидѣтельство первой части особенно цѣнно, ибо она не извлечена изъ Стефана Борбонскаго: „Item, quod non meretur visitando sepulcra sanctorum, nec adorando crucem etc. (Thes. nov. anecdot. V, 1754 C.). Ср. ibidem § 18 (отрицаніе „luminaria sanctorum") § 20 (отрицаніе праздниковъ). Ср. экскурсъ № 7. Приведенныя свидѣтельства съ достаточною полнотою доказываютъ неправильность утвержденія Мюллера.

На отрицаніи чистилища и культа святыхъ особенно отчетливо видна связь евангельскаго идеала вальденства съ отказомъ отъ внѣшней системы католическаго благочестія въ томъ смыслѣ, что евангельскій идеалъ, обосновывающій религіозную цѣнность личности исключительно ея индивидуальными качествами и заслугами, не мирится съ допущеніемъ зачета въ пользу этой личности заслугъ и заступничества другихъ людей.

Уже у Алана Лильскаго мы находимъ слѣдующее въ высшей степени интересное заявленіе по поводу молитвъ за умершихъ и заступничества святыхъ: «Нѣкоторые еретики утверждаютъ, что молитвы святыхъ не приносятъ пользы живущимъ, а также и молитвы живущихъ усопшимъ. Они стараются это доказать тѣмъ, что святые не молятся за живущихъ, ибо знаютъ заранѣе, кто спасется и кто будетъ осужденъ... Кромѣ того, каждый будетъ судиться по своимъ собственнымъ дѣламъ, а не по чужимъ заслугамъ, и получитъ также воздаяніе не за чужія заслуги. Такимъ образомъ молитвы святыхъ безполезны и по отношенію къ заслугамъ и по отношенію къ наградамъ, ибо онѣ не умножаютъ ни заслугъ, ни наградъ» [1]). Аланъ приведеннаго отрывка не относитъ спеціально къ вальденсамъ, а вообще къ «нѣкоторымъ еретикамъ», и помѣщается онъ въ I-й книгѣ его труда «Contra haereticos», а не во II-й, спеціально посвященной вальденсамъ. Тѣмъ не менѣе весьма возможно, что подъ терминомъ «нѣкоторые еретики» онъ имѣлъ въ виду между прочимъ и вальденсовъ. Во-первыхъ, Бернардъ де Фонко отрицаніе молитвъ за усопшихъ приписывалъ именно вальденсамъ [2]), а во-вторыхъ, тожественное противоположеніе собственныхъ и чужихъ заслугъ передъ судомъ Бога мы находимъ въ рядѣ болѣе позднихъ источниковъ, говорящихъ несомнѣнно о вальденсахъ. Такъ, напр., Монета Кремонскій влагаетъ въ уста вальденсамъ слѣдующую мысль: «Всѣ мы должны предстать передъ судилищемъ Христа, чтобы каждый предъявилъ дѣла (propria) тѣла своего, какъ онъ ихъ совершилъ, добрыя и дурныя. Здѣсь утверждается, что каждый предъявитъ, какъ онъ совершилъ, а не какъ другой совершилъ за него; поэтому умершему не принесетъ пользы то, что другой сдѣлалъ за него» [1]).

Ту же самую мысль въ нѣсколько болѣе сжатой формѣ мы находимъ въ протоколахъ тулузской инквизиціи, изданныхъ Лимборхомъ. Нѣкая Петрона, жена Віанета, показываетъ, что «благочестивыя дѣла (bona), совершаемыя за усопшихъ не приносятъ имъ пользы, а лишь тѣ, которыя человѣкъ совершилъ при жизни» [2]).

Подробнѣе объ этомъ говоритъ Пилихдорфъ, напирая спеціально на непосредственное сношеніе грѣшника съ Богомъ помимо какого бы то ни было посредничества святыхъ: «Вальденскіе еретики утверждаютъ также, что слѣдуетъ хвалить, почитать и призывать только одного Бога, и лишь Ему одному служить. Святые же не молятся за насъ вслѣдствіе полноты своего блаженства. Лишь Богъ искупляетъ насъ, а поэтому Онъ одинъ можетъ намъ помочь, святые же пріобрѣли заслуги для себя самихъ, а не для насъ. Богъ самъ знаетъ, что намъ необходимо, а поэтому не нужно его еще побуждать молитвами святыхъ» [3]).

[1]) Patrol. lat. 210, pag. 373. Liber I, Cap. 72.

[2]) Migne. Patr. lat. 204, pag. 828. Max. Bibl. Patr. XXIV 1598 A. Аланъ въ отличіе отъ Бернарда приписываетъ вальденсамъ смягченный взглядъ на этотъ вопросъ, а именно, что они отрицали будто бы лишь „orationes vel suffragia eorum, qui sunt in mortalibus peccatis“. Другими словами Аланъ перенесъ и на молитвы за усопшихъ критерій дѣйственности, прилагаемый вальденсами къ совершенію таинствъ. Patr. lat. 210, pag. 388.

[1]) Editio Ricchini. pag. 375: „Hic dicitur quod refert prout gessit, non prout alius gessit pro eo; ergo non prodest alicui defuncto, quod alius facit pro eo“.

[2]) Liber sententiarum, pag. 235: „Quod bona, quae fiebant pro defunctis non valebant eis, sed solum illa, quae homo faciebat in vita“.

[3]) Max. Bibl. Patrum XXV, 283. F. G.

Такимъ образомъ помогаетъ лишь собственная заслуга, а не чужое заступничество. Именно чисто индивидуальный этическій принципъ отвѣтственности каждаго только за себя одного лишаетъ смысла всю массу церковныхъ обрядовъ, связанныхъ съ культомъ святыхъ, молитвами и приношеніями за усопшихъ.

Этотъ принципъ, въ свою очередь, находится въ полномъ соотвѣтствіи съ выше разобранными взглядами вальденсовъ, что отлученіе можетъ быть результатомъ только собственныхъ поступковъ. Другими словами, мы спасаемся и осуждаемся исключительно на основаніи нашей личной жизни, нашихъ субъективныхъ достоинствъ и недостатковъ.

Достоинства и недостатки опредѣляются евангельскимъ идеаломъ, передъ которымъ теряетъ всякій смыслъ различеніе грѣховъ на «peccata mortalia» и «peccata venialia». Дѣйствительно, вальденсы отвергли это различеніе, непонятное съ точки зрѣнія ригористической евангельской морали, и этимъ самымъ стали въ рѣзкое противорѣчіе съ католическимъ благочестіемъ, въ которомъ это различеніе играетъ очень большую роль. Одновременно отрицаніе этого различенія сближаетъ вальденсовъ съ реформаторами XVI вѣка, которые, какъ извѣстно, особенно настаивали на невозможности установленія 2-хъ категорій грѣховъ [1]).

Нравственный ригоризмъ вальденскаго міровоззрѣнія, требовавшій не только новаго строя чувства, но и соотвѣтствующихъ поступковъ, очень сильно замѣтенъ тамъ, гдѣ источники говорятъ о томъ, что вальденсы не признавали пользы поздняго или предсмертнаго раскаянья. Указаніе на подобный взглядъ мы находимъ въ 2-хъ источникахъ [1]).

[1]) Petrus Pilichdorff: Чтобы опровергнуть возраженія противъ отрицанія чистилища, вальденсы „in duos alios errores pessimos sunt prolapsi. Primus, quod nullum sit peccatum veniale. Secundum, quod quandoque Deus dimittit culpam, dimittit et poenam". Max Bibl. Patr. XXV 287 A. Ср. Index errorum. Ibidem, pag. 307, A. B. C. Изъ болѣе раннихъ источниковъ—Пассаускій анонимъ: Item dicunt, quod omne peccatum sit mortale. Ibidem. 266 D.

6.

Совокупность разсмотрѣнныхъ источниковъ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что уже около середины XIII-го вѣка вальденство окончательно отвернулось отъ системы внѣшняго церковнаго католическаго благочестія, т. е. отъ того, что для огромнаго большинства людей исчерпываетъ собою конфессіонально опредѣленное содержаніе религіозной жизни. Конечно, слѣдуетъ согласиться съ Мюллеромъ, что врядъ ли всѣ «друзья» вальденской секты вполнѣ усвоили себѣ подобную точку зрѣнія [2]). Однако, допуская подобное ограниченіе, мы тѣмъ самымъ нисколько не умаляемъ огромнаго принципіальнаго значенія и характера этой редукціи внѣшнихъ формъ религіозной жизни. Вѣдь въ эпоху реформаціи большая часть примкнувшей къ ней массы тоже врядъ ли вполнѣ освободилась отъ всѣхъ формъ старой церковности, да не только массы, но даже и руководителей, если припомнить, какъ много католическаго осталось жить и живетъ до сихъ поръ въ культѣ лютеранской церкви. Этотъ несомнѣнный фактъ однако нисколько не противорѣчитъ тому, что самый принципъ реформаціи съ логической и психологической необходимостью велъ къ обезцѣненію старыхъ католическихъ формъ религіозной жизни. То же самое можно смѣло утверждать относительно основного принципа вальденства, причемъ отрицаніе внѣшнихъ формъ католическаго благочестія было въ немъ гораздо болѣе радикальнымъ и рѣшительнымъ, чѣмъ въ люте-

[1]) Petrus Pilichdorff: „quod Deus nequaquam acceptat poenitentiam seram". Ibidem 287 G. Перечень вальденскихъ ученій: „quod finalis poenitentia nihil prodest". Thes. nov. anecdot. V 1755, § 9.

[2]) Müller. o. c. pag. 107.

ранствѣ. Перенесеніе центра тяжести религіозной жизни на развитіе нравственной воли въ подражаніи Христу и исполненіи его завѣтовъ съ неизбѣжностью отодвигало на задній планъ всю систему внѣшняго церковнаго благочестія; поскольку же эта система прикрывала въ старой церкви мысль объ исключительномъ значеніи собственныхъ усилій человѣка при осуществленіи евангельскихъ предписаній для спасенія и душила внутренніе запросы религіознаго чувства въ блестящемъ развитіи внѣшней помпы, постольку вальденство съ необходимостью приходило къ безусловному отрицанію ея. Этотъ процессъ повторился и въ эпоху реформаціи: сперва новое и радостное переживаніе идеи спасенія одною вѣрою лишь какъ бы отодвинуло для Лютера на задній планъ всю ту систему благочестія, въ которой онъ такъ ревностно искалъ успокоенія и религіознаго удовлетворенія послѣ своего удаленія въ монастырь.

Какъ извѣстно, онъ даже весьма неодобрительно отнесся къ Карштадту и друзьямъ его, которымъ не терпѣлось реформировать культъ въ согласіи съ новыми религіозными идеями. Однако 4 года послѣ того, какъ онъ осудилъ реформу Карштадта, ему все же пришлось вернуться къ осуществленію главныхъ ея требованій въ виду непримиримаго противорѣчія между старыми церковными формами и новыми религіозными идеями. Нельзя идею спасенія строить на строго индивидуальной основѣ вѣры и одновременно сохранять формы, говорящія о томъ, что это спасеніе обусловлено еще какими то другими элементами объективнаго характера,—церемоніями, обрядами и т. д. Совершенно такъ же нельзя говорить о спасеніи исключительно на основаніи личныхъ заслугъ на путяхъ исполненія евангельскаго закона и жизни въ духѣ апостоловъ и одновременно ставить спасеніе въ зависимость отъ какихъ то объективныхъ благъ въ родѣ молитвъ и жертвъ другихъ людей, или заступничества святыхъ, или исполненія ряда благочестивыхъ

дѣлъ, ничего не имѣющихъ, съ точки зрѣнія еретиковъ, общаго съ евангельскимъ идеаломъ.

Отношеніе вальденсовъ къ системѣ внѣшняго католическаго благочестія при всѣхъ колебаніяхъ и неясностяхъ представляетъ собой въ своихъ основныхъ чертахъ совершенно опредѣленную и сознательную редукцію всей системы внѣшняго благочестія во имя новаго переживанія религіознаго идеала въ духѣ евангелизма. Совершенно такъ же, какъ позже, въ эпоху реформаціи, ученіе о спасеніи одною вѣрою выростало и разрабатывалось въ сознательной и ярко выраженной антитезѣ къ такъ наз. «добрымъ дѣламъ» — «opera meritoria», вальденство въ средніе вѣка пришло къ упрощенію внѣшнихъ элементовъ религіи, противопоставивъ имъ принципъ внутренняго перерожденія въ духѣ imitationis Christi. Конечно, въ практикѣ жизни этотъ внутренній процессъ нерѣдко пріобрѣталъ формалистическій оттѣнокъ, проявляющійся, напримѣръ, въ количественномъ умноженіи молитвъ или заучиваніи наизусть евангельскихъ текстовъ, совершенно такъ же, какъ и принципъ спасенія одною вѣрою нерѣдко переходилъ въ чисто внѣшнее, формальное признаніе фактовъ Священной исторіи и догматовъ новаго ученія. Однако эта неизбѣжная т. ск. формализація обоихъ принциповъ нисколько не противорѣчитъ признанію, что въ своей основѣ, каждый изъ нихъ въ свое время былъ лозунгомъ внутренняго осмысленія религіи, потерявшей съ ихъ точки зрѣнія въ дебряхъ церемоній и обрядовъ свою живую силу. Историка совершенно не интересуетъ вопросъ, который изъ этихъ принциповъ и въ какой мѣрѣ дѣйствительно соотвѣтствуетъ истинному смыслу Евангелія; онъ только долженъ подчеркнуть, что принципъ спасенія одною вѣрою не могъ, ни въ эпоху реформаціи, ни въ послѣдующее за ней время вплоть до нашихъ дней, вытѣснить принципъ евангелизма, т. е. требованія оріентировки жизни евангельскими идеалами, какъ основного момента религіи и спасенія. Все сектантское дви-

женіе XVI-го и слѣдующихъ вѣковъ и пуританизмъ кальвинистской реформаціи не что иное, какъ дальнѣйшія формы развитія этого евангелизма.

Мы подошли такимъ образомъ къ вопросу о взаимоотношеніи вальденства и реформаціи, который подробнѣе будетъ разобранъ въ заключеніи. Здѣсь же считаю необходимымъ подчеркнуть еще разъ мое рѣзкое расхожденіе въ общей оцѣнкѣ вальденства съ К. Мюллеромъ и А. Гарнакомъ. Мюллеръ не нашелъ въ элементахъ вальденскихъ воззрѣній ничего, чтобы вносило какую нибудь перемѣну въ католическое пониманіе моральнаго идеала или религіознаго блага, или въ католическую точку зрѣнія на средства спасенія (sic.). Гарнакъ пошелъ еще дальше вплоть до утвержденія, что вальденсы, даже ломбардскіе еретики, «не устранили ничего католическаго съ чистою совѣстью и яснымъ сознаніемъ» [1]). Все наше изложеніе представляетъ собою одно сплошное опроверженіе этого болѣе чѣмъ удивительнаго утвержденія обоихъ замѣчательныхъ ученыхъ. Заблужденіе ихъ объясняется, съ одной стороны, тенденціей все, что имѣетъ уклонъ въ сторону евангелизма, понимаемаго какъ требованіе исполненія евангельскаго закона, относить на счетъ средневѣковаго католицизма въ противоположность идеѣ спасенія одною вѣрою, а съ другой, желаніемъ представить полное отрицаніе внѣшняго церковнаго аппарата, слишкомъ хорошо засвидѣтельствованное источниками, лишь какъ достиженіе чисто академическаго характера, мало доступное вальденской массѣ. Между тѣмъ источники даютъ, какъ показано выше, весьма много матеріала свидѣтельствующаго о томъ, что именно эта сторона вальденскихъ ученій находила въ массѣ живой откликъ, знаменуя существенный переломъ въ религіозной психологіи ея. Конечно, эта психологія во многомъ еще оставалась связанной чисто матеріальнымъ пониманіемъ религіозныхъ цѣнностей, но нѣтъ никакого сомнѣнія, что то же

[1]) Müller o. c. p. 132/133. Harnack. Dogmengeschichte 4-ое изданіе, III, 427, примѣчаніе внизу.

самое вполнѣ можетъ быть отнесено и къ той народной массѣ, которая шла за Лютеромъ, и для которой глубочайшія идеи его религіознаго генія оставались не менѣе академическими, если не болѣе, чѣмъ принципіальныя формулировки передовыхъ вальденсовъ. Стоитъ лишь указать на то, какъ поняла крестьянская масса излюбленнѣйшую идею Лютера о «свободѣ христіанина». Вопросъ заключается вообще вовсе не въ томъ, насколько вальденская масса восприняла формулировки своихъ передовыхъ представителей, а въ томъ, насколько эти формулировки соотвѣтствовали общей основной тенденціи всей секты, тенденціи, которая никогда не переставала звучать въ ея исторіи. А эта тенденція ясна совершенно и въ томъ, что мы знаемъ о жизни вальденской массы, и въ томъ, что выражается въ отвлеченныхъ формулахъ ея наиболѣе развитыхъ вождей: сознательное пониженіе цѣнностей объективной религіи, особенно въ культѣ и системѣ благочестія, въ пользу усиленія внутренняго мотива индивидуальнаго нравственнаго совершенствованія. Субъективный актъ вѣры или субъективная религія, какъ мы ее опредѣлили во введеніи, переживалась въ вальденской сектѣ, какъ чувство безусловной обязанности исполнить законъ Христовъ. И Мюллеръ, и Гарнакъ забываютъ объ одномъ, что, оцѣнивая революцію, произведенную реформаціей въ религіозной психологіи массъ, мы пользуемся не только матеріалами 16-го вѣка, но производимъ эту оцѣнку и подъ впечатлѣніемъ тѣхъ успѣховъ въ смыслѣ религіознаго воспитанія массы, которыхъ протестантскія церкви достигли въ теченіе вѣковъ. Вальденству волею судебъ не было дано возможности такого продолжительнаго дѣйствія на массы, какое можно было бы изучать на пространствѣ безпрерывнаго вѣкового развитія. Однако тѣмъ не менѣе многое, что мы знаемъ о немъ, и все, что мы знаемъ о евангелическихъ сектахъ болѣе поздняго времени вплоть до нашихъ дней, позволяетъ говорить о громадномъ различіи религіозной психологіи сектанта и католика, различіи вытекающемъ идейно изъ рецепціи, правда иногда весьма медлен-

ной, новыхъ религіозныхъ идеаловъ и лозунговъ массою. Это, конечно, нисколько не мѣшало тому, чтобы у католика и еретика иногда оставалась нѣкоторая сумма общихъ религіозныхъ навыковъ, воззрѣній и требованій, особенно въ первое время появленія секты. Но этотъ общій религіозный фондъ, пользуюсь терминомъ Л. П. Карсавина,—въ еретической средѣ былъ какъ бы заранѣе осужденъ на гибель или коренное видоизмѣненіе въ виду основного различія въ общемъ уклонѣ развитія секты и церкви. Осью религіозной психологіи сектанта еретика была идея личной заслуги, а для католика центръ тяжести лежалъ въ ощущеніи и сознаніи принадлежности къ объективной, одаренной благодатными силами церкви. Сектантскій индивидуализмъ вальденства глубоко видоизмѣнилъ идею церкви, обезцѣнилъ значеніе ея системы благочестія, отвергъ ея критеріи истины и, отворачиваясь отъ церкви, доходилъ до отрицанія культуры во имя чистоты религіознаго идеала. Исходя отсюда, и слѣдуетъ искать окончательнаго отвѣта на вопросъ объ историческомъ взаимоотношеніи вальденства и реформаціи.

Заключеніе.

Вальденское движеніе и реформація.

1.

При разсмотрѣніи отношеній вальденства къ реформаціи конфессіональныя или вообще религіозныя симпатіи и антипатіи проявились въ литературѣ предмета ярче и полнѣе, чѣмъ въ какомъ либо другомъ вопросѣ. Огромное большинство историковъ подходило къ опредѣленію этихъ отношеній съ готовою оцѣнкою реформаціи, положительной или отрицательной, и исходя отсюда, рѣшало и вопросъ о вальденствѣ, или утверждая, или отрицая въ немъ предвосхищеніе идей, легшихъ въ основу реформаціи XVI-го вѣка. Подобная постановка вопроса чувствуется чрезвычайно сильно въ замѣчательномъ трудѣ Дикгофа «Вальденсы въ средніе вѣка». Дикгофъ впервые блестяще доказалъ подложность или крайнюю ненадежность памятниковъ старинной вальденской литературы и необходимость при разсмотрѣніи ученій и исторіи секты исходить изъ протоколовъ инквизиціи и сочиненій католическихъ полемистовъ. Въ этомъ его несомнѣнная заслуга, но въ остальномъ вся его книга построена съ цѣлью доказать, что «вальденское развитіе нигдѣ не является такимъ, которое бы подготовляющимъ образомъ указывало на рѣшенія (Lösungen) реформаціи» Эти «рѣшенія» Дикгофъ, конечно, видитъ въ ученіи о спасеніи вѣрою одною и о всеобщемъ священствѣ, и въ виду отсутствія ихъ у вальденсовъ очень невысоко оцѣниваетъ вальденскій

библицизмъ, который самъ по себѣ не способенъ быть основой «истинной христіанской жизни» [1]).

Съ выводами Дикгофа вполнѣ согласился Карлъ Мюллеръ, книга котораго въ остальномъ можетъ служить образцомъ строго научной и методически точной обработки матерьяла [2]). Рѣзко съ Дикгофомъ и Мюллеромъ розошелся В. Прегеръ.

Заслуга Прегера состоитъ въ томъ, что онъ открылъ самый важный источникъ по исторіи вальденства, а именно «рескриптъ ересіарховъ», и выяснилъ происхожденіе и составъ многихъ другихъ. Однако при разработкѣ этого матерьяла Прегеръ несомнѣнно увлекся желаніемъ, во что бы то ни стало, найти у вальденсовъ основныя идеи реформаціи XVI и дѣйствительно нашелъ, кромѣ принципа «sola Scriptura», и ученіе о всеобщемъ священствѣ, и даже идею спасенія вѣрою одною, послѣднюю однако въ нѣсколько неясномъ видѣ [3]). Не менѣе Прегера вальденсами увлекался Келлеръ, который постарался открыть ихъ чуть ли не во всѣхъ сектахъ XIII, XIV и XV вѣковъ и представилъ ихъ, какъ преемниковъ общинъ христіанскихъ братьевъ, образовавшихся еще въ самомъ началѣ христіанства въ противовѣсъ развитію господствующей іерархической церкви. Привязавъ такимъ образомъ вальденсовъ однимъ концомъ къ самому началу исторіи церкви, Келлеръ другимъ постарался соединить ихъ съ Эразмомъ Роттердамскимъ и Іоанномъ Штаупитцъ [4]). Отчасти въ направленіи Келлера, но безъ его преувеличеній и съ гораздо бо́льшею глубиною, работаетъ историческая мысль Трёльча. Трёльчъ видитъ въ валденьствѣ представителя того сектантскаго типа христіанства, который,

[1]) Dieckhoff: Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851, pag. 312, 273, 267, 171.

[2]) Müller. Die Waldenser etc.

[3]) Preger во всѣхъ 3-хъ своихъ неоднократно нами цитированныхъ работахъ. Abhandl. der kön. bayr. Akademie der Wissenschaften III Kl., Band XIII, 1 Abt., Band XVII, 1 Abt., Band XIX, 3 Abt.

[4]) Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885.

съ одной стороны, былъ заложенъ уже въ ученіи Евангелія, а съ другой, оказывалъ огромное вліяніе на развитіе реформаціонныхъ теченій, особенно въ кальвинизмѣ. Трёльчъ такимъ образомъ чуть ли не первый поставилъ вопросъ подъ уголъ зрѣнія генетическаго пониманія историческаго процесса, считая вальденство однимъ изъ этаповъ въ развитіи сектантскаго религіозно-общиннаго типа. Плодотворной и глубокой мысли Трёльча не хватало лишь по отношеніи къ вальденству обоснованія на детальномъ разборѣ соотвѣтствующаго матерьяла [1]). Съ кальвинистами-пуританами и сектантами эпохи реформаціи сближаетъ вальденсовъ, однако чисто внѣшнимъ образомъ, Бёмеръ [2]). Къ мнѣнію Мюллера и Дикгофа примкнули Гаусратъ, отказавшій вальденсамъ въ названіи предшественниковъ реформаціи, Гарнакъ, отрицающій чтобы вальденсы въ какомъ бы то ни было отношеніи подготовили реформацію, и Гаукъ, повторяющій, правда въ нѣсколько смягченномъ видѣ, оцѣнку ереси, данную Мюллеромъ. Такъ же смотритъ на дѣло и Кропачекъ [3]). Католическій авторъ Гукъ настаиваетъ на значеніи вальденсовъ, какъ предшественниковъ реформаціи, особенно въ виду ихъ принципіальнаго библицизма [4]). Относительно остальной литературы отсылаю къ § 1-му I-й главы нашего изслѣдованія.

Сама по себѣ постановка вопроса о связи между тѣмъ или инымъ религіознымъ движеніемъ средневѣковья и реформаціей представляется вполнѣ понятной и цѣлесообразной. Связь съ реформаціей, разбившей церковное единство Западной Европы

[1]) Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, passim.

[2]) Boehmer: Realenzyklopädie für prot. Theol. III-е изд. XX, pag. 819,20 ssq.

[3]) Hausrath: Die Weltverbesserer im M. A, III, 83. Harnack: Dogmengeschichte III, 428, 426 прим. Hauck: Deutsche Kirchengeschichte IV, 862, прим. 2. и 869. Kropatschek: Das Schrifiprincip der luth. Kirche. Leipzig. 1904 59/60.

[4]) Huck: Dogmengeschichtlicher Beitrag etc. pag. 79 ssq.

и іерархическое построеніе церкви, должна придать много вѣса исторической роли даннаго религіознаго движенія, хотя, конечно, отсутствіе этой связи еще не предрѣшаетъ вопроса объ абсолютной ничтожности этой роли. Разноголосица, наблюдаемая при рѣшеніи этого вопроса въ литературѣ, объясняется между прочимъ и тѣмъ обстоятельствомъ, что отдѣльные историки различно понимаютъ самый терминъ «связь» или «предшественникъ» реформаціи. Дѣйствительно, эти понятія весьма сложны и требуютъ спеціальнаго разсмотрѣнія.

2.

Во-первыхъ, говоря о связи того или другого религіознаго движенія съ реформаціей, необходимо строго различать предвосхищеніе идей реформаціи отъ фактическаго вліянія на ея возникновеніе. Однимъ установленіемъ въ какой нибудь ереси идей, впослѣдствіи провозглашенныхъ реформаціей, еще нельзя доказать вліяніе этой ереси на реформацію и фактическую связь обоихъ явленій [1]). Возможенъ и обратный случай: одно религіозное движеніе можетъ фактически повліять на происхожденіе и развитіе другого, не раздѣляя съ нимъ цѣлаго ряда его основныхъ принциповъ.

Нельзя, напр., отрицать связи виклифизма съ возникновеніемъ и исторіей утраквистской церкви, хотя она и не восприняла основныхъ идей Виклифа, или безусловно установлено, что Виклифъ состоялъ подъ вліяніемъ предшествующаго ему въ Англіи движенія противъ нищенствующихъ орденовъ и папской политики, однако религіозная идеологія поднятой имъ церковной смуты пошла гораздо дальше самыхъ крайнихъ

[1]) См. по этому поводу интересныя замѣчанія Карсавина: Очерки религіозной жизни Италіи XII—XIII вв. Петрогр. 1912 pag. 557/558.

полемическихъ выпадовъ враждебной нищенствующимъ орденомъ и папамъ англійской литературы XIII-го и XIV-го вѣковъ.

Во 2-хъ, фактическая историческая связь между двумя религіозными движеніями можетъ быть доказана, или установленіемъ зависимости дѣятелей болѣе поздняго отъ вождей болѣе ранняго, какъ, напр., Гуса и его друзей отъ Виклифа, или воспроизведеніемъ прагматической цѣпи событій и явленій религіозной жизни, соединяющихъ оба движенія. Такъ, напр., связано виклифитское движеніе съ исторіей общины чешскихъ братьевъ черезъ таборитовъ, вальденсовъ и Петра Хильчицкаго [1]).

Въ концѣ концовъ связь между двумя движеніями можетъ быть установлена еще и третьимъ способомъ, а именно путемъ раскрытія въ обоихъ движеніяхъ того же самаго основного принципа, составляющаго одновременно основную тенденцію лежащей между ними эпохи религіознаго развитія. Въ такомъ случаѣ оба движенія будутъ этапами или, вѣрнѣе говоря, симптомами того же самаго генетическаго ряда, хотя бы въ остальномъ между ними существовали весьма крупныя различія. Морское волненіе вызывается однимъ вѣтромъ, но каждая отдѣльная волна слагается изъ другихъ водяныхъ частицъ, чѣмъ предшествующая, хотя и вызывается давленіемъ ея. Прилагая разобранныя точки зрѣнія къ вопросу о взаимоотношеніи вальденства и реформаціи, въ первую же голову слѣдуетъ подчеркнуть, что о никакой зависимости главныхъ реформаторовъ отъ вождей и идей вальденства говорить не приходится. Нѣсколько иначе дѣло обстоитъ, если на него посмотрѣть съ точки зрѣнія прагматической связи. Нельзя не признать исторической связанности вальденства съ

[1]) См. по этому поводу Iaroslaw Goll: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des böhmischen Brüder I, 16. Cp. Mitteilungen des Instituts für österr. Gesch. IX, 2, pag. 344.

гуситствомъ [1]), чешскими братьями и сектантскими теченіями реформаціи [2]).

Историческая позиція вальденства опредѣляется однако не только фактическою связью съ поименованными религіозными теченіями, но также и общностью основного принципа съ реформаціей. Въ первую голову слѣдуетъ въ этомъ смыслѣ подчеркнуть, что сектантское движеніе реформаціи, не только фактически связано съ вальденствомъ черезъ посредство гуситовъ и позднихъ вальденскихъ общинъ XV вѣка, но, кромѣ того, какъ правильно указалъ Трёльчъ, представляетъ собою, одинъ изъ этаповъ проявленія сектантскаго типа, идейно уже заложеннаго въ Евангеліи и въ своемъ развитіи постоянно сопровождающаго развитія церкви на протяженіи всѣхъ вѣковъ христіанской исторіи [3])

Точка зрѣнія Трельча можетъ быть однако значительно расширена. Сектантскій типъ самъ по себѣ содержитъ гораздо больше индивидуалистическихъ моментовъ, чѣмъ типъ церковный, какъ мы постарались это выяснить уже въ введеніи. Вальденство поэтому можетъ быть разсматриваемо не только какъ звено въ общемъ генетическомъ рядѣ развитія спеціально сектантскаго типа, но и религіознаго индивидуализма вообще. Если, кромѣ того, окажется, что индивидуализмъ вальденства представляетъ собою необходимую ступень передъ достиже-

[1]) См. Goll. M. I. ö. Gsch. IX, 2, p. 340. Haupt. Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland. Freiburg 1890, pag. 100 ssq. Въ настоящее время, какъ кажется, можетъ считаться общепринятой точка зрѣнія Голля и Гаупта, умѣряющая рѣзкости теоріи Прегера и отвѣтной критики Лозерта, отвергающаго значеніе вальденства для развитія гуситства. Preger: Über das Verhältnis etc. Loserth: Göttinger gelehrte Anzeigen 1889, 12. Ср. еще Iean Knatz Vaudois et Taborites, Génève 1889. Кнатцъ близко сходится съ Лозертомъ. Haupt: Die religiösen Sekten in Franken. Würzburg 1882, pag. 29. Ders. Hussitische Propaganda. Hist. Taschenbuch 1888, pag. 238. Ders. Hist. Zschr. Neue Folge XXV, 63—65.

[2]) Böhmer o. c. R. E. für prot. Theol. XX 832, 28, 831, 15—20,

[3]) Troeltsch: Die Soziallehren etc. pag. 375, 39 ssq. 59 ssq, 184, 189.

ніемъ полнаго расцвѣта религіознаго индивидуализма въ эпоху реформаціи, историческая позиція вальденскаго движенія будетъ окончательно закрѣплена. Вопросъ лишь въ томъ, какъ понимать религіозный индивидуализмъ эпохи реформаціи. Самое понятіе индивидуализма безъ точнаго раскрытія его содержанія именно въ приложеніи къ эпохѣ реформаціи всегда будетъ расплывчатымъ и, даже болѣе того, пустымъ. Къ несчастью, какъ разъ въ этомъ вопросѣ сознательное или полусознательное, а иногда даже совсѣмъ не осознанное, вліяніе конфессіональныхъ симпатій и привычекъ сказывается особенно сильно и необычайно затрудняетъ согласное рѣшеніе.

3.

Многіе историки при характеристикѣ реформаціи исходятъ преимущественно изъ разсмотрѣнія лютеранско-реформатскаго теченія ея, совершенно оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, чтó въ этомъ теченіи вытекаетъ изъ основныхъ положеній самихъ реформаторовъ съ логической необходимостью, и чтó является результатомъ или компромисса съ какими-нибудь посторонними силами, или же связанности самихъ реформаторовъ элементами прежняго религіознаго міровоззрѣнія, противорѣчащими ихъ же основнымъ посылкамъ. Естественно, что явленія второго изъ указанныхъ рядовъ могутъ быть весьма характерными для лютеранской, кальвинистской и т. п. церквей, но не будутъ выражать существенныхъ сторонъ реформаціи, какъ таковой. Съ этой точки зрѣнія не совсѣмъ удовлетворяетъ даже такая замѣчательная книга, какъ вышеуказанный трудъ Трёльча. Трёльчъ считаетъ существеннымъ признакомъ реформаціи, какъ таковой, сохраненіе стараго понятія церкви, какъ института, облеченнаго объективными благодатными дарами; этимъ самымъ реформація отграничивается отъ сектантскаго движенія. Однако это утвержденіе Трёльча можетъ быть признано правильнымъ лишь по отношенію къ

официальной лютеранской церкви и отчасти кальвинистской. Основныя же положенія Лютера о спасеніи одною вѣрою и о правѣ каждаго человѣка, какъ священника въ духовномъ смыслѣ, толковать Библію, логически нисколько не связаны съ подобнымъ пониманіемъ церкви, а какъ разъ наоборотъ, должны въ своемъ логическомъ развитіи привести къ торжеству религіознаго субъективизма, дѣлающаго невозможнымъ построеніе общеобязательнаго церковнаго ученія и созданіе общеобязательнаго церковнаго строя [1]).

Съ другой стороны, столь же мало удовлетворяетъ чисто внѣшнее опредѣленіе реформаціи, какъ совокупности религіозныхъ движеній, приведшихъ въ серединѣ XVI вѣка къ распаду церковнаго единства въ Западной Европѣ. Правда этимъ фактомъ проводится отчетливая демаркаціонная линія, внѣшнимъ образомъ опредѣляющая, относится ли данное религіозное движеніе къ реформаціи или нѣтъ? Историкъ, конечно, долженъ искать отвѣта на вопросъ, что такое реформація, первымъ долгомъ въ тѣхъ движеніяхъ, которыя сознательно направлялись къ борьбѣ съ церковнымъ авторитетомъ и пришли къ отрицанію его. Однако все же такое опредѣленіе реформаціи останется чисто внѣшнимъ; оно окажется достаточнымъ лишь для католика, въ глазахъ котораго разрывъ съ церковью настолько важный фактъ, что все остальное представляется второстепеннымъ или даже абсолютно незначительнымъ. Съ точки зрѣнія же историка, не ослѣпленнаго вѣроисповѣдными симпатіями и антипатіями, въ самомъ католицизмѣ XVI-го вѣка могутъ вскрыться теченія, въ которыхъ, несмотря на всю ихъ искреннюю преданность церковному авторитету, не меньше «реформаціоннаго» элемента, чѣмъ католическихъ пережитковъ въ англиканской или даже лютеранской церкви. Я бы въ виду примѣра указалъ на преобразовательныя стремленія Контарини, Садолето и ихъ друзей [1]).

[1]) Troeltsch: Die Soziallehren etc. pag. 448 ssq. Съ Трёльчемъ согласенъ и Wernle: Renaissance und Reformation. Tübingen 1912 pag. 101. См. мою статью „Ренессансъ и реформація". Научный Историческій журналъ томъ I, вып. 3.

Религіозную сущность реформаціи можно раскрыть, установивъ несомнѣнно общія черты религіозной идеологіи всѣхъ ея группъ и теченій [2]).

Религіозная идеологія реформаціи кристаллизуется, если такъ можно выразиться, вокругъ 2-хъ основныхъ принциповъ, соотвѣтствующихъ и 2-мъ главнымъ ея теченіемъ, церковному и сектантскому, т. е. вокругъ ученія о спасеніи вѣрою одною и идеи «внутренняго слова». При всѣхъ глубокихъ психологическихъ и идеологическихъ различіяхъ этихъ обоихъ принциповъ они оба неизбѣжно вели къ тому же самому результату—крушенію принципіальнаго значенія объективной религіи. Не только теряла свое абсолютное значеніе вся система внѣшняго благочестія, болѣе того, идея объективной церкви-благодатнаго института лишалась смысла передъ лицомъ вседовлѣющаго въ дѣлѣ спасенія чисто индивидуальнаго переживанія вѣры или «внутренняго слова». Въ связи съ этимъ дѣлалось невозможнымъ установленіе и объективнаго критерія религіозной истины. Священное Писаніе не могло имъ быть вслѣдствіе того, что съ принципіальнымъ отверженіемъ традиціи, оно представлялось неяснымъ въ своемъ внѣшнемъ составѣ (канонъ) и подверженнымъ чисто-субъективному пониманію въ своемъ внутреннемъ содержаніи. Равнымъ образомъ и разумъ съ его неизмѣнными законами мышленія и основаннымъ на нихъ научнымъ изученіемъ религіи не могъ дать объективнаго фундамента для построенія религіознаго ученія, ибо и вѣра, и «внутреннее слово» представляютъ собою переживанія ирраціональнаго характера, которымъ разумъ долженъ безусловно подчиняться во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ наталкивается на непреодолимыя съ точки

[1]) См. Pastor: Geschichte des Päpste V, 104 ssq.

[2]) Относительно послѣдующаго см. мою статью „Что такое реформація" въ Ж. М. Н. П. 1916. Февраль.

зрѣнія законовъ мышленія противорѣчія и трудности. Распространенное представленіе о раціонализмѣ, какъ одномъ изъ характернѣйшихъ признаковъ реформаціи, основанъ на жестокомъ недоразумѣніи. Раціоналистичной реформація была лишь въ тѣхъ областяхъ, въ которыхъ разумъ не могъ вступить въ конфликтъ съ вѣрою и внутреннимъ словомъ, какъ ихъ переживалъ каждый отдѣльный реформаторъ, т. е. границы примѣненія разума были весьма различны, смотря по субъективнымъ свойствамъ реформаторовъ, общая же основная позиція реформаціи была несомнѣнно ирраціональной. Нельзя конечно отрицать извѣстной интеллектуалистической сухости во многихъ реформаторахъ, въ частности въ Лютерѣ болѣе поздняго періода, но этотъ интеллектуализмъ былъ принципіально ирраціональнымъ [1]).

Ко всему сказанному слѣдуетъ присовокупить, что принципы спасенія одною вѣрою и «внутренняго слова» приводили къ отрицанію абсолютнаго значенія церковной системы благочестія не только подъ угломъ зрѣнія ея условности, но и подъ аспектомъ вредности огромнаго большинства ея составныхъ элементовъ. Именно въ этомъ, въ связи съ принципіальнымъ отверженіемъ авторитета церкви и традиціи, какъ ложныхъ и вредныхъ, заключается огромное различіе идеологіи и психологіи реформаціи отъ христіанской мистики средневѣковья.

Въ результатѣ всего изложеннаго реформація въ необходимомъ развитіи своей идеологіи приходила къ принципіальному религіозному субъективизму.

Человѣкъ ставился ею передъ Божествомъ въ полномъ одиночествѣ. Ни святые, ни Богоматерь, ни благодатныя силы церкви не въ состояніи помочь ему при разрѣшеніи основного вопроса всей религіозной жизни, т. е. спасенія, равнымъ образомъ ему не на что опереться, какъ на непогрѣшимый объективный критерій, при исканіи путей и способовъ разрѣшенія

[1]) Пользуюсь выраженіемъ Ричля. Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 95. Leipzig 1908.

этого вопроса. Все должно разрѣшиться исключительно между нимъ и Богомъ. Религія превращается въ переживаніе, абсолютно не поддающееся какимъ бы то ни было внѣшнимъ формулировкамъ и фиксаціямъ, въ религію «единства въ духѣ, объединяющую людей лишь вѣчнымъ невидимымъ Словомъ Господнимъ безъ какого бы то ни было внѣшняго средства».

Послѣднія слова принадлежатъ Севастьяну Франку, глубочайшему религіозному мыслителю эпохи. Франкъ былъ одинаково близокъ и къ теченію, исходившему изъ принципа спасенія одною вѣрою, и къ кругу идей, связанныхъ съ ученіемъ о «внутреннемъ Словѣ» [1]). Въ результатѣ ему и суждено было довести идеологію реформаціи до ея неизбѣжнаго вывода. Выводъ этотъ можетъ быть опредѣленъ какъ принципъ абсолютнаго субъективизма или точнѣе — религіознаго одиночества отдѣльнаго индивидуума передъ Богомъ [2]). Этимъ самымъ былъ достигнутъ крайній предѣлъ религіознаго индивидуализма вообще.

Признавая абсолютный субъективизмъ, приводящій къ безусловному религіозному одиночеству человѣка передъ Богомъ, специфическимъ признакомъ идеологіи реформаціи, я нисколько не хочу утверждать, что всѣ реформаторы дѣйствительно ощущали необходимость этого вывода изъ своихъ посылокъ. Болѣе того, поскольку реформаторы были именно реформаторами, т. е. людьми, сознательно стремившимися къ преобразованію церковнаго ученія и церковнаго строя, они съ ужасомъ открещивались отъ подобнаго вывода и совершенно искренне были убѣждены въ томъ, что вмѣсто прежнихъ неправильныхъ кри-

[1]) См: Hegler: Geist und Schrift bei Sebastian Frank. Freiburg. 1892, passim. и въ высшей степени интересное вѣроисповѣданіе Франка, напечатанное въ Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband I, pag. 140 ssq.

[2]) Единственный авторъ, сколько мнѣ извѣстно, который, и то лишь мимоходомъ, указалъ на этотъ основной специфическій признакъ реформаціи былъ Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVII Iahrh. Werke Band II. pag. 222. Teubner. 1914.

теріевъ и формъ религіозной жизни они установили новые, лучшіе и объективно абсолютно незыблемые.

На высотахъ религіознаго міросозерцанія Франка реформаторская энергія должна потерпѣть крушеніе, ибо всякая попытка новаго построенія формъ церковной жизни и ученій представляется a priori условной и даже вредной, хотя, можетъ быть, и въ меньшей степени, чѣмъ католическая. На одномъ отрицаніи абсолютности или пользы всѣхъ объективныхъ проявленій религіи въ культѣ, ученіи и церковномъ строѣ нельзя строить реформаціи. Религія Франка осуждена всегда остаться религіей отдѣльныхъ, особенно развитыхъ индивидуумовъ. Реформаторы органически не могли примириться съ его концепціей религіи, ибо, каковы бы ни были ихъ основные принципы, они не представляли себѣ обновленія религіозной жизни иначе, какъ въ новыхъ, лучшихъ формахъ церковнаго строя и ученія, способныхъ объединять и направлять не отдѣльныхъ исключительныхъ лицъ, а массы или, по крайней мѣрѣ, цѣлыя группы людей. Вотъ почему основныя идеи реформаціи, несомнѣнно ведущія въ своемъ логическомъ развитіи къ выводамъ въ духѣ Франка, у самихъ реформаторовъ комбинируются съ другими идеями, которыя намъ представляются условными и даже отводящими въ сторону отъ первыхъ, но которыя самимъ реформаторамъ казались такими же несомнѣнными, какъ и основныя положенія.

4.

Чѣмъ болѣе религіозный субъективизмъ грозилъ разрушить создаваемое зданіе новой церкви, тѣмъ настойчивѣе реформаторы подчеркивали положенія второго ряда, отобранныя ими изъ наслѣдія средневѣковья въ качествѣ абсолютно истинныхъ. Выходъ изъ положенія абсолютнаго субъективизма намѣчался въ эпоху реформаціи въ нѣсколькихъ направленіяхъ. Во-первыхъ, Слово Божье, какъ критерій истины, понималось въ видѣ

абсолютно и объективно установленной суммы священныхъ книгъ, написанныхъ по внушенію Духа Святого, другими словами, въ видѣ утвержденнаго традиціей канона. Это внѣшнее слово рѣзко противополагалось «внутреннему слову», какъ безусловный авторитетъ для него. Съ другой стороны, это внѣшнее Слово являлось главной силой церкви, мыслимой какъ невидимый, но объективно существующій благодатный институтъ, которому, кромѣ Слова, принадлежитъ засвидѣтельствованная этимъ Словомъ сила таинствъ. Такъ получалось ученіе о церкви, существующей вездѣ тамъ, гдѣ есть «Слово и таинство» (Wort und Sakrament). Реформація превращалась въ грандіозную редукцію элементовъ ученія, культа и церковнаго строя на основаніи этого объективнаго, незыблемаго авторитета. Принципъ вѣры ограничивался рамками этого критерія и подчинялся системѣ ученія, построенной на немъ. Въ такомъ видѣ представляется выходъ изъ религіознаго субъективизма, указанный церковнымъ теченіемъ реформаціи, идеологія котораго имѣла своимъ центромъ идею спасенія вѣрою одною. Выходъ однако былъ возможенъ и изъ принципа «внутренняго Слова». Оно могло совпадать въ сознаніи реформаторовъ и совпадало въ дѣйствительности съ нравственнымъ закономъ, руководящимъ совѣстью, а этотъ нравственный законъ въ свою очередь находилъ объективную и незыблемую норму въ завѣщанной средневѣковьемъ идеѣ закона Христова «lex Christi» и подражаніе Христу «imitatio Christi», т. е. въ суммѣ евангельскихъ требованій. Такимъ образомъ глубоко субъективный принципъ «внутренняго Слова» привязывался къ совершенно незыблемой и объективной концепціи Христова закона и приводилъ къ образованію не церквей, а сектантскихъ группъ, продолжающихъ линію вальденской исторіи.

Кромѣ евангелическо - сектантскаго теченія, на почвѣ идеи «внутренняго Слова» было возможно найти еще два пути къ объективному построенію религіи. Во-первыхъ, «Внутреннее Слово» отожествлялось съ разумомъ, а общеобязательные за-

коны разума полагались въ основу религiозной мысли. Въ другомъ случаѣ «внутреннее Слово» представлялось какъ переживанiе въ нравственномъ сознанiи живого Божества; постулируя это нравственное сознанiе, какъ органическiй принципъ человѣческой психики, можно было притти къ объективному опредѣленiю метафизическаго объекта на почвѣ свойственнаго всѣмъ людямъ нравственнаго сознанiя. Но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ религiя уже сливается съ философiей, перестаетъ быть элементомъ жизни народныхъ массъ и не приводитъ къ созданiю конкретныхъ религiозныхъ организацiй церковнаго и сектантскаго типа.

Въ реформацiи такимъ образомъ соединяются 2 элемента: съ одной стороны, основные принципы, ведущiе къ абсолютному субъективизму, съ другой — объективирующiе элементы религiозной психологiи реформаторовъ, ограничивающiе этотъ субъективизмъ идеями и представленiями, отобранными изъ наслѣдiя католицизма, какъ безусловно и единственно истинныя, т. е. идея объективной церкви, объективнаго Слова Божьяго и объективно даннаго для всѣхъ обязательнаго закона Христова. Элементы перваго рода являются внутреннимъ двигательнымъ началомъ реформацiи, тѣмъ глубочайшимъ источникомъ, откуда реформаторы черпали смѣлость и рѣшимость на разрывъ съ церковнымъ авторитетомъ, элементы второго рода давали имъ возможность противъ старой церкви построить новую или выдвинуть противъ нея сектантскую общину евангельскаго типа. Поскольку однако между этими обоими элементами существуетъ неустранимое противорѣчiе, исторiя протестантизма и должна опредѣлиться какъ постоянное стремленiе къ все большему и большему субъективированiю религiи, сопровождаемое постоянными попытками найти общiя формы и общiя формулы религiозной жизни, которыя должны спасти протестантизмъ отъ окончательнаго распыленiя религiи въ чисто субъективныхъ концепцiяхъ.

Соединенiемъ обоихъ указанныхъ элементовъ исчерпывается религiозное существо реформацiи XVI вѣка. Идеологiя реформацiи дошла до крайнихъ предѣловъ религiознаго субъективизма, но въ практическомъ осуществленiи своихъ идей реформацiя остановилась на редукцiи, правда очень большой, элементовъ католическаго ученiя и католической системы благочестiя подъ аспектомъ отбора истинныхъ элементовъ отъ ложныхъ. Это одинаково относится и къ главнымъ протестантскимъ церквамъ, и къ сектамъ, поскольку послѣднiя были явленiемъ жизни не только отдѣльныхъ малочисленныхъ кружковъ особенно развитыхъ людей, но и народной массы.

Съ этой точки зрѣнiя представляется возможнымъ опредѣлить и историческую позицiю вальденства, какъ момента въ развитiи религiознаго индивидуализма въ сопоставленiи съ реформацiей. Какъ въ реформацiи, такъ и въ вальденствѣ, религiозный индивидуализмъ приводилъ къ редукцiи элементовъ объективной религiи во имя религiозныхъ идеаловъ, передвигающихъ центръ тяжести религiозной жизни на внутреннiя переживанiя. Поскольку же въ вальденствѣ эти внутреннiя переживанiя опредѣлялись какъ напряженiе нравственной воли на путяхъ достиженiя евангельскаго совершенства жизни, исполненiя закона Христова, вальденство особенно близко подходитъ къ религiознымъ исканiямъ сектантской реформацiи.

Вальденство и реформацiя представляются такимъ образомъ этапами въ томъ же самомъ генетическомъ рядѣ, опредѣляемомъ какъ необходимый процессъ развитiя религiознаго индивидуализма изъ напряженiя между субъективными и объективными элементами религiи. Реформацiя при этомъ несомнѣнно пошла значительно дальше вальденства. Вальденскiй индивидуализмъ всегда былъ ограниченъ представленiемъ объективнаго закона Христова, изложеннаго въ объективномъ же критерiи Слова Божьяго. Вальденская идеологiя никогда не ставила вопроса объ объективности того и другого; на всемъ протя-

женіи исторіи секты до момента сліянія ея съ виклифитско-гуситскимъ теченіемъ абсолютно объективный характеръ Писанія, какъ критерія, и закона Христова, какъ его основного содержанія, никогда не подвергался сомнѣнію. Дальнѣйшее продвиженіе на путяхъ развитія религіознаго индивидуализма въ реформаціи по сравненію съ вальденствомъ опредѣляется именно тѣмъ, что обѣ основныя идеи реформаціонной идеологіи, и идея спасенія вѣрою одной, и идея «внутренняго слова» субъективируютъ и самый критерій, и представленіе о его содержаніи. Идея спасенія вѣрою одною разрушаетъ связанность религіозной психологіи требованіемъ исполненія Христова Закона, какъ необходимаго условія спасенія; пониманіе Евангелія, какъ «lex Christi», смѣняется воспріятіемъ его лишь какъ доброй вѣсти о спасеніи насъ исключительно благодатью, безъ всякой заслуги съ нашей стороны, только въ силу вѣры и упованія на заслугу Христа. Съ другой стороны, отрицаніе традиціи и авторитета соборовъ дѣлаетъ немыслимымъ объективное опредѣленіе характера этой заслуги, а поэтому и объектовъ и характера вѣры и упованія. Идея «внутренняго Слова» идетъ еще дальше, поскольку въ противоположеніи внутренняго и внѣшняго слова, обязательность второго совершенно подчиняется авторитету перваго. Внѣшнее слово—Св. Писаніе лишь постольку критерій истины, поскольку оно подтверждаетъ чисто субъективныя переживанія слова внутренняго. Другими словами, основныя положенія идеологіи реформаціи представляютъ собою тотъ элементъ, которыми она опередила индивидуализмъ вальденской секты.

Разсматривая вальденство и реформацію какъ два этапа въ эволюціи религіознаго индивидуализма, мы должны еще поставить вопросъ о томъ, насколько редукція элементовъ объективной религіи, произведенная вальденствомъ, подготовила почву для редукціи тѣхъ же элементовъ въ эпоху реформаціи. Иначе вопросъ можетъ быть формулированъ слѣдующимъ образомъ: смогла ли вальденская ересь измѣнить психологію

настолько большой массы людей въ смыслѣ освобожденія ея отъ вліянія католическаго культа и ученія, что это освобожденіе облегчило воспріятіе реформаціонныхъ идей и требованій?

Для утвердительнаго рѣшенія поставленнаго вопроса необходимо доказать, что реформація имѣла успѣхъ особенно въ тѣхъ областяхъ, гдѣ раньше сильно было вальденство. Доказательства этого историческая наука до сихъ поръ не представила, да и представить не можетъ, поскольку у нея нѣтъ матерьяла для сужденія о степени распространенности вальденскихъ или вальденско-гуситскихъ вліяній въ тѣхъ областяхъ, гдѣ реформація дѣйствовала съ особеннымъ успѣхомъ. Прагматическая связь между вальденствомъ и реформаціей въ томъ смыслѣ, что вальденская обработка массовой психологіи была бы одною изъ причинъ успѣха реформаціи, остается весьма проблематичной, и пока приходится удовлетвориться признаніемъ связи эволюціонной. Эволюціонный рядъ, въ которомъ находятъ мѣсто и вальденство, и реформація, въ главныхъ своихъ очертаніяхъ представляется достаточно яснымъ:

Католическая церковь, сложившаяся на почвѣ римской имперіи, стояла передъ воспріявшимъ ее германо-романскимъ варварскимъ міромъ уже въ IV-мъ вѣкѣ во всеоружіи весьма развитого вѣроученія, культа и внѣшняго устройства. Основныя линіи ея идеологическаго развитія уже въ началѣ V-го вѣка были твердо намѣчены геніальною мыслью бл. Августина. Естественно, что и рѣчи быть не могло о сознательномъ воспріятіи ея культа и ученія варварами или варваризованнымъ населеніемъ. Религіозныя представленія, о которыхъ говорила церковь, чисто внѣшнимъ образомъ присоединялись къ фонду языческихъ вѣрованій, почти ничего не мѣняя въ религіозной психологіи, но сами подчиняясь обратному воздѣйствію. Отношеніе къ церкви и религіи были формально-фетишистскимъ. Христіанскому Богу и христіанскимъ святымъ поклонялись, ожидая отъ нихъ отвѣтныхъ услугъ, а поклоне-

ніе выражалось въ исполненіи внѣшнихъ обрядовъ и жертвахъ въ видѣ дароприношеній и т. д. До начала XI-го вѣка, въ виду почти безпрерывныхъ потрясеній и смутъ, переживаемыхъ западной Европой за это время, религіозная жизнь въ общемъ держалась на указанномъ уровнѣ. Нѣкоторымъ просвѣтомъ является лишь царствованіе Карла Великаго, но плоды его культурной работы скоро погибли въ дикихъ распряхъ его преемниковъ и ужасахъ новыхъ варварскихъ нашествій. Общій культурный упадокъ этой эпохи глубочайшимъ образомъ отразился и на самомъ клирѣ. Какъ разъ тѣ его представители, которые ставили себя цѣлью воплощеніе въ жизни существа христіанскаго ученія, находя его въ аскетическомъ идеалѣ, т. е. монахи, грубостью и распущенностью нравовъ и невѣжествомъ превосходили всѣхъ остальныхъ.

Указанное положеніе вещей стало медленно улучшаться въ связи съ общимъ умиротвореніемъ жизни, т. е. съ X-го вѣка. Постепенное прекращеніе феодальной неурядицы и нашествій позволило народамъ западной Европы приступить къ созидательной культурной работѣ, которая коснулась и религіозной области. Полное противорѣчіе церковной практики и церковнаго аскетическаго идеала стало ощущаться многими, какъ нѣчто абсолютно нетерпимое и невыносимое. На этой почвѣ и вырастаетъ клюнійское движеніе, обновляющее составъ клира, въ частности монашества, людьми, искренне стремящимися приблизить церковную дисциплину къ высотамъ аскетическаго идеала. Форма (монашество) и формула (аскетизмъ) движенія цѣликомъ заимствованы изъ фонда церковной традиціи, но все же движеніе говоритъ о силѣ проснувшагося религіознаго чувства, неспособнаго мириться съ вопіющимъ противорѣчіемъ между идеаломъ и жизнью. Клюнійство было лишь первымъ этапомъ начавшагося процесса религіознаго развитія. Дальнѣйшее движеніе объясняется упадкомъ самого клюнійства, которое довольно скоро потеряло свой религіозно-нравственный характеръ, воспріявъ широкую церковно-политическую программу. Но именно эта программа ставила вопросы и проблемы, которые послужили отправною точкою новыхъ религіозныхъ исканій. Я имѣю въ виду вопросъ о симоніи, который ставилъ возрожденное клюнійскимъ движеніемъ папство передъ проблемою, какъ отнестись къ симонистамъ и совершеннымъ ими священнодѣйствіямъ. Вопросъ этотъ всколыхнулъ и народную массу сѣверной Италіи, которая принялась за его практическое разрѣшеніе, изгоняя и смѣщая симонистовъ, причемъ нѣкоторое время папство поддерживало эту практику своими теоретическими выступленіями. Такъ развивается патарія. Отъ клюнійства она отличается тѣмъ, что не соединяетъ возрожденіе религіозной жизни съ монастырской реформой, патарія не монашеское движеніе, а народное, не монастырская организація является ея носителемъ, а городъ и группы городского населенія. Кромѣ того, вопросъ о симоніи расширяется въ ней въ вопросъ объ испорченности клира вообще, который и приводитъ къ отрицанію дѣйственности таинствъ, совершаемыхъ недостойнымъ клиромъ. Геніемъ Арнольда Брешіанскаго тенденціи патаріи поднимаются до уровня яснаго и продуманнаго религіознаго міровоззрѣнія, въ которомъ причиною порчи выступаетъ главнымъ образомъ богатство и свѣтская власть клира, а средствомъ спасенія идея бѣдной церкви апостольскаго типа.

Въ этомъ пунктѣ линія религіознаго развитія соприкасается съ другой, параллельной. Аскетическій, идеалъ, лежавшій въ основѣ религіознаго паѳоса и клюнійства, и патаріи, и Арнольда, нашелъ какъ бы живое воплощеніе въ носителяхъ заносной и въ корнѣ своемъ нехристіанской ереси катаровъ. Ясное и понятное теоретическое обоснованіе аскетическаго идеала дуализмомъ и удивленіе, вызываемое необычайною по своей строгости жизнью перфектовъ, особенно по сравненію съ іерархами церкви, достаточно объясняютъ намъ успѣхъ ереси. Столь же ясно видны и причины ея неизбѣжнаго паденія: катарская ересь въ сущности лишь ересь избранныхъ.

Отрицаніе спасенія всѣхъ, кромѣ перфектовъ, и обусловливаніе спасенія самихъ перфектовъ обязательной ординаціей, не позволяла ереси дѣйствительно войти въ массы. Помимо этого ея аскетизмъ, абсолютно непримиримый даже съ самыми элементарными запросами земной жизни и въ существѣ своемъ ведшій къ идеологіи медленнаго самоубійства, не могъ быть основою религіознаго обновленія широкихъ круговъ населенія. Но тѣмъ не менѣе ересь въ 2-хъ отношеніяхъ сыграла огромную роль: во первыхъ, она впервые послѣ аріанства на почвѣ западной Европы организовала принципіальную и безпощадную оппозицію противъ церковнаго авторитета, и во вторыхъ, она впервые, исходя изъ своего основного положенія, подвергла церковное благочестіе уничтожающей редукціи. И то, и другое должно было сильнѣйшимъ образомъ вліять на массы, подготовляя ихъ къ воспріятію менѣе безпощадныхъ и болѣе близкихъ къ христіанской традиціи попытокъ религіознаго обновленія.

Индивидуализирующій элементъ уже чувствовался въ патаріи и арнольдизмѣ, поскольку оба эти движенія отвергали абсолютное значеніе ординаціи, считая нравственную безупречность клирика необходимымъ условіемъ его способности совершать таинства. Арнольдъ, поставивъ эту нравственную безупречность подъ аспектъ бѣдной жизни, отчасти уже предвосхитилъ основную точку зрѣнія вальденства. Въ катарствѣ религіозный индивидуализмъ выступаетъ уже гораздо яснѣе въ почти полномъ отверженіи всей системы церковнаго культа во имя абсолютнаго значенія аскетическаго мотива. Однако самъ по себѣ этотъ мотивъ катаровъ, построенный на дуалистическомъ міропониманіи, пріобрѣталъ характеръ постулата, абсолютно исключающаго возможность проявленія индивидуальныхъ качествъ и особенностей. Медленное самоубійство, къ которому, какъ указано выше, сводилась катарская мораль, стирала всѣ индивидуальныя различія между отдѣльными катарами и придавала строю ихъ жизни характеръ каменной неподвижности и роковой безпощадности. Отрицаніе спасенія всѣхъ, кто не входилъ въ среду перфектовъ, еще болѣе усиливало эту черту, а связь идеи спасенія съ обязательствомъ полученія «consolamentum» въ формахъ строго опредѣленнаго обряда вносила въ религіозную психологію элементъ внѣшняго формализма, уравновѣшивавшій индивидуализирующее вліяніе отверженія системы католическаго культа.

Вальденство, пришедшее на смѣну катарству, отвергло дуалистическую основу его міропониманія, вернувшись къ традиціонно-христіанской точкѣ зрѣнія. Въ связи съ этимъ пала идея возможности спасенія только однихъ перфектовъ, сохранившихъ лишь положеніе учителей, а впослѣдствіи клира секты. Одновременно самъ аскетическій мотивъ потерялъ свою мертвящую суровость подъ вліяніемъ идеи «imitatio Christi», понимаемой какъ приближеніе къ живому примѣру Христа и апостоловъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ чисто моральная антитеза испорченнаго и добраго клира въ патаріи и арнольдизмѣ и космогоническая антитеза злого начала и добраго начала въ катарствѣ, была смѣнена или осложнена антитезой двухъ критеріевъ—церковной традиціи и Св. Писанія, на которой и строится принципіальное обоснованіе редукціи системы благочестія во имя первенствующаго значенія моральнаго принципа оріентировки жизни евангельскимъ идеаломъ. Зачатки этого евангелизма намѣчались уже ранѣе выступленія Вальда, а патарско-арнольдистское движеніе передало вальденству идею необходимой связи между нравственнымъ состояніемъ клирика и дѣйствительнымъ совершеніемъ его священнодѣйствій.

Не покинувъ почвы основныхъ христіанскихъ ученій замѣнивши мораль самоубійства моралью евангелической оріентировки жизни, не требуя отъ всѣхъ безъ различія полнаго и буквальнаго исполненія евангельскихъ завѣтовъ, вальденство гораздо глубже вошло въ жизнь массы, впитывая въ себя остатки развѣяннаго въ ужасахъ альбигойскаго похода катарской ереси.

патарско-арнольдистское теченіе и тѣ спорадическія группы, въ которыхъ евангелизмъ уже чувствовался до выступленія Вальда. Правда, не вальденству было суждено довести идеалъ евангелизма до тѣхъ высотъ, гдѣ онъ заигралъ всѣми красками поэтическаго богатства, заключеннаго въ немъ, это сдѣлалъ «святой глупецъ» изъ Ассизи. за то вальденсы первые создали противъ католической церкви новую религіозную организацію на почвѣ чисто христіанской оріентаціи, и при этомъ, дожившую до реформаціи. Въ XIV вѣкѣ многое въ вальденствѣ поблекло, утеряло первоначальную свѣжесть и подверглось внѣшней механизаціи. Вальденству не хватало широкаго научно-богословскаго обоснованія, которое одно въ состояніи сохранить чистоту основныхъ принциповъ и идеологическихъ посылокъ. Новую силу и крѣпость въ развитіе евангелическаго сектантства вдохнулъ Джонъ Виклифъ, первый, если такъ можно выразится, теоретикъ евангелизма. У насъ нѣтъ никакихъ данныхъ, которыя бы говорили о зависимости Виклифа отъ вальденства, но совпаденіе его ученія съ ихъ взглядами вполнѣ заслуживаетъ названіе поразительнаго. Индивидуализирующіе моменты вальденскихъ воззрѣній были углублены и расширены ученіемъ Виклифа о невидимой церкви предопредѣленныхъ къ спасенію и совершенно отчетливымъ отрицаніемъ какой бы то ни было іерархической идеи. Виклифитскіе и вальденскіе элементы объединились въ революціонномъ гуситствѣ съ мистическими настроеніями. Однако въ общемъ мистика оставалась въ сторонѣ отъ этого преемственнаго ряда попытокъ фактическаго преобразованія церкви. Патарія, арнольдизмъ, катарское движеніе, вальденство, виклифизмъ, гуситство, все это моменты того же самаго эволюціоннаго ряда, характеризуемаго все бо́льшимъ и бо́льшимъ выступленіемъ личнаго начала и элементовъ субъективной религіи въ борьбѣ съ традиціоннымъ авторитетомъ церкви и въ преодолѣніи элементовъ объективной религіи, догмата, культа и идеи самой церкви.

Къ этому эволюціонному ряду примыкаетъ и реформація, но наряду съ нимъ она восприняла и элементы мистики и новаго богословія, выросшаго отчасти на почвѣ новой гуманистической образованности, отчасти же на возрожденіи августинизма. Реформація, конечно, гораздо шире того эволюціоннаго ряда, въ которомъ находитъ свое мѣсто вальденская ересь, но это не мѣшаетъ признать, что редукція всей системы церковнаго ученія и благочестія, произведенная вальденствомъ, можетъ быть поставлена въ генетическую связь съ тѣмъ же самымъ явленіемъ въ реформаціи, не говоря уже о продолженіи въ реформаціи евангелическо-сектантскаго движенія.

Экскурсъ № 1. По поводу статьи Л. П. Карсавина «Вальденсы до 1218 г.» и «Rescriptum haeresiarcharum».

Первая глава нашего изслѣдованія представляетъ собою распространенное изложеніе тѣхъ же мыслей, которыя я высказалъ въ своей статьѣ, помѣщенной въ сборникѣ въ честь Н. И. Карѣева. Въ XIX томѣ Историческаго обозрѣнія Л. П. Карсавинъ подвергъ мои выводы обстоятельной критикѣ въ своей статьѣ «Вальденсы до 1218 г.». Карсавинъ меня упрекаетъ во первыхъ, въ томъ, что я слишкомъ рѣзко провожу различіе между традиціонно монашескимъ аскетизмомъ и евангелизмомъ вальденсовъ (стр. 110), во вторыхъ, въ томъ, что я неправильно разрѣшаю проблему положенія въ сектѣ «fratres» и «amici», «perfecti» и «credentes» (стр. 115—118) и въ третьихъ, въ несправедливомъ отношеніи къ рескрипту, который я считаю въ мѣстѣ, наиболѣе важномъ для рѣшенія вопроса о составѣ секты, неяснымъ и допускающимъ самыя разнообразныя толкованія (стр. 152 ssq. и стр. 173). Постараемся отвѣтить по порядку.

Самъ Карсавинъ не отрицаетъ различія монашескаго аскетизма отъ евангелизма, но указываетъ на то, что новизна этого идеала не въ идеѣ подраженія самой по себѣ, а въ «разномъ ея пониманіи», новостью же онъ считаетъ самозванную проповѣдь міранъ и особенно бродячесть (стр. 112, 113). Могу на это лишь возразить, что и я нигдѣ идею подражанія Христу саму по себѣ не объявлялъ новостью, а, напротивъ, характеризуя вальденскій аскетизмъ, указывалъ, что онъ вы-

текаетъ изъ идеи апостольской жизни въ бѣдности и странствованіяхъ (стр. 2), т. е. какъ разъ выдвигалъ тотъ моментъ, который выдвигаетъ и Карсавинъ, какъ будто опущенный или просмотрѣнный мною.

Затѣмъ Л. П. Карсавинъ отрицаетъ, чтобы новый аскетизмъ открывалъ «широкое поле индивидуальнымъ и произвольнымъ достиженіямъ» (стр. 114). Замѣчу опять таки, что о произвольныхъ достиженіяхъ у меня нѣтъ ни единаго слова, я лишь указывалъ на то, что евангелизмъ открываетъ «широкое поле для индивидуализаціи и поэтизаціи аскетическаго принципа». Смѣю думать, что моя формула не совпадаетъ съ той, которую приписалъ мнѣ критикъ. Говоря объ индивидуализаціи и поэтизаціи аскетизма и указывая на примѣръ Франциска (стр. 2), я, конечно, имѣлъ въ виду тотъ фактъ, что для человѣка посвятившаго себя любовному служенію ближнимъ, въ качествѣ странствующаго апостола, изъ самого факта постояннаго общенія съ людьми и природою вырастаютъ совершенно иныя и гораздо болѣе разнообразныя возможности приложенія религіознаго энтузіазма въ соотвѣтствіи съ его индивидуальными наклонностями, чѣмъ для монаха, запертаго въ монастырѣ.

Одинъ пойдетъ помогать бѣднымъ, другой больнымъ, третій поставитъ себѣ главною цѣлью будить сознаніе грѣховности, четвертый увлечется сложеніемъ гимновъ, пятый чѣмъ нибудь еще другимъ и т. д. Все это разнообразіе абсолютно немыслимо въ монастырѣ. Я, конечно, не стану отрицать «личной дѣятельности монаха, направленной къ усовершенствованію устава», однако я утверждаю, что всѣ факты исторіи этого совершенствованія, всѣ смѣны бенедиктинскаго устава клюнійскимъ, клюнійскаго цистерціанскимъ и т. д. до францисканскаго exclusive, представляютъ собою лишь количественно разныя комбинаціи всегда однѣхъ и тѣхъ же формъ личнаго благочестія. Клаузура, постъ, самобичеваніе, воздержаніе отъ сна, накопленіе молитвъ, чтеніе часовъ и т. д.—

изъ этого заколдованнаго круга ни одинъ уставъ не выходитъ. Не выходитъ изъ него и исключительный по силѣ религіознаго героизма отдѣльный монахъ аскетъ. Примѣръ Доминика Веригоносца, приведенный Л. П. Карсавинымъ, особенно поучителенъ: Доминикъ именно только и можетъ, что «безъ конца умножать свои псалмодіи» съ бичеваніемъ, прибавимъ мы, т. е. количественно увеличивать уставныя формы благочестія и только. Такой монахъ и будетъ святымъ, а поэтому и подражаніе такому святому есть не подражаніе живому человѣку, а исполненіе разъ навсегда установленнаго шаблона. Святой, поскольку онъ святой, совершенно лишенъ индивидуальныхъ чертъ, всѣ святые похожи другъ на друга, въ золотомъ сіяніи иконы теряются индивидуальныя особенности портрета. Между тѣмъ отношеніе адептовъ евангелизма къ Христу и апостоламъ отличается именно тѣмъ, что оно превозмогло монастырское пониманіе ихъ примѣра и вывело на новый путь воспроизведенія ихъ жизни въ богатомъ разнообразіи индивидуальныхъ чертъ. Правда Л. П. Карсавинъ утверждаетъ, что идеалъ, значитъ и евангельскій, еще рѣзче очерчиваетъ предѣлы дѣятельности, чѣмъ уставъ (стр. 111). Я думаю, что и въ данномъ случаѣ мой критикъ ошибается, или не договариваетъ. Идеалъ очерчиваетъ предѣлы дѣятельности лишь субъективно, ибо воспринимается различно разными людьми. Уставъ же дѣлаетъ то же самое объективно, ибо не допускаетъ различныхъ пониманій или во всякомъ случаѣ въ гораздо меньшей степени, чѣмъ идеалъ. Конечно, и идеалъ можетъ стать началомъ схематическимъ, обезличивающимъ, связывающимъ человѣка (стр. 114), въ особенности когда та или иная группа истолкуетъ его въ видѣ новаго устава; однако это неизбѣжная судьба всѣхъ идеаловъ: входя въ жизнь и превращаясь въ дѣятельную историческую силу они матеріализуются и коснѣютъ. Изъ того, что кальвинистская церковь въ Женевѣ болѣе сильно обезличивала людей, чѣмъ католичество, никоимъ образомъ не сдѣлаешь вывода, что

принципы протестантизма ничего не дали въ смыслѣ индивидуализаціи религіи.

Далѣе Л. П. Карсавинъ не совсѣмъ согласенъ и съ тѣмъ, что въ евангелизмѣ проявляется неудовлетворенность традиціонными средствами спасенія, ибо въ такомъ случаѣ «нужно будетъ видѣть неудовлетворенность тѣмъ же и въ появленіи каждаго монашескаго ордена» (стр. 113). И здѣсь, думаю, многое невыяснено. Вѣдь самый фактъ, что религіозное недовольство вызываетъ появленіе новаго монашескаго ордена свидѣтельствуетъ о томъ, что недовольство направлено не противъ традиціонной, завѣщанной издавна формы благочестія, а именно монашеской, а противъ ея упадка, отсюда и желаніе ея возрожденія въ болѣе чистомъ и строгомъ видѣ, но качественно въ тѣхъ же формахъ. Вальденсы же съ самаго начала не проявили ни малѣйшаго желанія учредить новый монашескій орденъ, очевидно потому, что самая эта форма ихъ уже больше не удовлетворяла, независимо отъ своего упадка. Окончательное освобожденіе отъ монастырской формы благочестія и позволяетъ мнѣ говорить, что евангелизмъ вальденсовъ знаменуетъ собою «сознательную неудовлетворенность тѣми средствами религіознаго вліянія, которыми располагала тогда католическая церковь». Правильность этого положенія подтверждается еще и тѣмъ, что, кромѣ монашества, вальденство очень рано отвергло и другія весьма важныя стороны католическаго благочестія, напр. все, что связано съ вѣрою въ чистилище.

Въ заключеніе долженъ протестовать противъ приписаннаго мнѣ Л. П. Карсавинымъ отожествленія вальденскаго евангелизма съ ранне-христіанскимъ и протестантскимъ, и даже болѣе протестантизма съ раннимъ христіанствомъ, о чемъ у меня вообще нѣтъ и рѣчи. Нужно же это моему критику съ тою цѣлью чтобы уличить меня въ склонности къ приписанію вальденсамъ идеи всеобщаго священства, хотя, какъ доказываетъ моя появившаяся уже п о с л ѣ к р и т и к и

Карсавина статья, (Ж. М. Н. Пр. 1914. № 10), я очень далекъ отъ подобнаго приписанія и допускаю идею всеобщаго священства у вальденсовъ лишь съ большими оговорками.

Въ дѣйствительности я утверждаю, «что евангелизмъ столь же свойственъ первымъ христіанскимъ общинамъ, какъ и религіозному энтузіазму нѣкоторыхъ протестантскихъ сектъ нашего времени, напр. баптистовъ и квэкеровъ».

Изъ контекста (стр. 3 моей статьи) совершенно ясно, что я считаю евангелизмъ такимъ же внѣисторическимъ психологическимъ элементомъ христіанской религіи, какъ аскетизмъ и мистицизмъ всякой религіи вообще. Отсюда, конечно, еще не вытекаетъ, чтобы тѣ формы, въ которыхъ онъ проявлялся въ ранней церкви были тожественны съ его формами въ современныхъ протестантскихъ сектахъ, хотя послѣднія и стремятся сознательно къ подобному тожеству. Еще менѣе изъ моего утвержденія вытекаетъ, что протестантизмъ тожественъ съ раннимъ христіанствомъ.

Вѣдь самъ Карсавинъ врядъ ли будетъ отрицать, что аскетизмъ и мистицизмъ встрѣчаются, какъ элементы религіозной психологіи, почти у всѣхъ народовъ и во всѣ періоды; однако врядъ ли отсюда можно сдѣлать выводъ, что мистика магистра Экгарта тожественна съ мистикой Гафиза, а аскетизмъ Бернарда Клервальскаго—съ аскетизмомъ индусскихъ факировъ.

Во вторыхъ, говоря объ отношеніи «fratres» и «amici» и предостерегая отъ смѣшенія этихъ группъ съ «perfecti» и «credentes» болѣе поздняго времени, я преимущественно полемизировалъ не противъ Л. П. Карсавина, а противъ Мюллера, который не только отрицалъ активность «amici» и «credentes», но даже самую ихъ принадлежность къ составу секты. Если Карсавинъ утверждаетъ, что Мюллеръ не отрицаетъ активность «amici» и не видитъ въ «fratres» замкнутой организаціи (стр. 118), то по моему онъ значительно смягчаетъ точку зрѣнія Мюллера. Мюллеръ считаетъ, что вальденская секта не что иное, какъ іерархія, поставившая себя на мѣсто римской

іерархіи (стр. 98), и относитъ это утвержденіе вообще ко всему вальденству до конца XIII-го вѣка, не различая отдѣльныхъ этаповъ развитія. Если Карсавинъ вмѣстѣ со мною готовъ допустить, что «perfecti» и «credentes» въ первый періодъ своего существованія сохраняли отношенія, какія были между «fratres» и «amici» (стр. 116), т. е. что «perfecti» и «credentes» болѣе поздней эпохи, начиная съ конца XIII-го вѣка, уже состояли въ нѣсколько иныхъ отношеніяхъ, то онъ тѣмъ самымъ сближаетъ точку зрѣнія Мюллера съ моей. Противъ этого я, конечно, ничего не имѣю, только мнѣ остается непонятнымъ, о чемъ собственно тогда идетъ споръ?

Если я возсталъ противъ отожествленія «fratres» и «perfecti», то именно потому, что Мюллеръ понимаетъ эти термины, какъ абсолютные синонимы. Л. П. Карсавинъ, правда, утверждаетъ, что Мюллеръ не думаетъ объ ихъ отожествленіи до полнаго совпаденія; этимъ онъ опять значительно смягчаетъ взглядъ Мюллера. Въ концѣ концовъ Л. П. Карсавинъ критикуетъ мой тезисъ объ «аморфности состоянія вальденства». Отчасти я этотъ вопросъ уже подробнѣе выяснилъ въ текстѣ предлагаемой работы, отчасти же долженъ замѣтить, что я этотъ терминъ относилъ къ самой ранней эпохѣ вальденства, до выдѣленія братьевъ и друзей, а поэтому совершенно не могу понять, почему Л. П. Карсавинъ приписываетъ мнѣ утвержденіе, «что раннее вальденство (и братья и друзья) масса настолько рыхлая, что въ ней незамѣтно двухъ группъ» (стр. 121). Вѣдь я нарочно подчеркнулъ, что вальденство не могло долго остаться въ «аморфномъ» состояніи, и ограничилъ его продолжительность временемъ дѣйствія сильнаго евангелическаго энтузіазма, увлекавшаго всѣхъ безъ различія пола и возраста.

Перехожу къ послѣднему пункту разногласія съ Л. П. Карсавинымъ, а именно къ толкованію пункта 5-го (по изд. Прегера) рескрипта ересіарховъ. Для ясности еще разъ привожу спорное мѣсто: «et ministros taliter eligere communiter

vel de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus ordinare eternaliter vel ad tempus, secundum quod communi utilius vel amplius ad pacem pertinere videbitur».

Карсавинъ предлагаетъ выбросить изъ этого текста слова «eternaliter vel ad tempus». Переписчикъ ихъ внесъ или машинально, или по созвучію съ пунктомъ 4-мъ, гдѣ эти слова стоятъ передъ той же заключительной фразой «secundum quod etc. Такимъ образомъ получается слѣдующая упрощенная формула: et ministros taliter eligere de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus [et] ordinare secundum quod utilius communi vel amplius ad pacem pertinere videbitur». «Nuper conversi» — это недавно обращенные «perfecti», a «amici, in rebus permanentes» — друзья, остающіеся въ міру. Спорный же вопросъ сводится къ альтернативѣ, избирать ли изъ числа «nuper conversi» или «amici in rebus permanentes» (стр. 152—153). Не могу отказать въ остроуміи этому толкованію, оперирующему съ помощью смѣлаго исключенія изъ текста затемняющихъ его словъ, и заранѣе объявляющему всякое другое толкованіе словъ «in rebus permanentes» «натянутымъ и сложнымъ» (стр. 152). Тѣмъ не менѣе толкованіе Л. П. Карсавина для меня совершенно неубѣдительно и вотъ по какимъ соображеніямъ:

Во первыхъ, уже въ первой главѣ (пунктъ 3) нашего изслѣдованія мы подчеркнули, что «amici» согласно рескрипту играютъ активную роль въ сектѣ, входятъ въ ея составъ. Поэтому совершенно естественно говорить объ обращеніи въ «amici», т. е. въ постоянныхъ друзей секты. Совершенно затѣмъ естественно, что друзья, давно состоящіе въ сектѣ, пользуются бóльшимъ довѣріемъ, чѣмъ остальные, что именно ихъ охотнѣе привлекаютъ къ активной работѣ, причемъ въ этомъ нѣтъ и тѣни какого то бы ни было «формальнаго преимущества», о которомъ говоритъ Карсавинъ (стр. 144). Такимъ образомъ совершенно естественно и безъ всякихъ натяжекъ выростаетъ мое толкованіе «nuper conversi», какъ недавно

обращенныхъ друзей, а «amici, in rebus permanentes» какъ друзей давно пребывающихъ въ дѣлахъ секты. Что «ministri» избираются именно изъ числа друзей, а не «perfecti», тоже совершенно понятно. Дѣятельность министра, священнослужителя, требуетъ постоянства мѣста жительства, особенно, если подъ министромъ въ данномъ мѣстѣ понимать діакона, какъ это и дѣлаетъ, слѣдуя за Гауптомъ, Карсавинъ (стр. 154) и съ чѣмъ я также готовъ согласиться. Напрасно Карсавинъ утверждаетъ, будто я хотѣлъ у Гаупта въ этомъ пунктѣ отмѣтить какое-то противорѣчіе (стр. 154). «Perfecti» же, какъ странствующіе проповѣдники «par excellence», мало пригодны къ подобной дѣятельности въ качествѣ діаконовъ.

Такимъ образомъ въ раскрытомъ видѣ первая фраза имѣла бы слѣдующую форму: «et ministros taliter eligere de nuper conversis amicis vel de amicis in rebus sectae permanentibus». Первое «amicis» легко могло быть опущено, дабы не было излишняго повторенія, а слово «sectae» излишне, такъ какъ адресаты прекрасно знали, о какихъ дѣлахъ идетъ рѣчь. Наше толкованіе имѣетъ еще и то преимущество, что при раскрытіи смысла «nuper conversi» не приходится прибѣгать къ сомнительному сопоставленію съ «novellani» трактата «de vita et actibus».

Дальнѣйшее толкованіе пункта 5-го рескрипта я ставлю въ зависимость отъ пункта 4-го, гдѣ говорится объ организаціи верховнаго управленія общины. Споръ шелъ и о числѣ управителей и о срочности ихъ функцій, и было рѣшено, чтобы «commune» французской вѣтви и «commune» ломбардской, «congregatum in unum communiter eligat praepositos eternaliter vel rectores ad tempus». Далѣе въ письменномъ отвѣтѣ французской группы говорилось: «et ministros eligere taliter communiter, т. е. такъ же какъ и «praepositos et rectores», а затѣмъ еще для ясности присовокуплялось—«vel de nuper conversis vel de amicis in rebus permanentibus ordinare eternaliter vel ad tempus [eligere]». Послѣднее «eligere» переписчикъ

а можетъ быть, и сами составители опустили, такъ какъ этотъ терминъ уже только что былъ использованъ. Спорный вопросъ такимъ образомъ заключается не въ томъ, изъ кого избирать министровъ, какъ думаетъ Карсавинъ, а такъ же, какъ и въ пунктѣ 4-мъ, въ альтернативѣ пожизненнаго или срочнаго поставленія. Вѣроятность нашего толкованія усиливается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что терминъ «ordinare» въ данномъ мѣстѣ вовсе не представляется необходимымъ понимать только въ смыслѣ іерархическаго поставленія въ санъ. Въ трактатѣ «de vita et actibus» (cod. Vat. 2648), напр., слово «ordinatio» употребляется въ смыслѣ «распоряженія» — «quae quidem pecunia juxta o r d i n a t i o n e m dictorum sandaliatorum distribuitur», — а форма «ordinati» въ смыслѣ «назначеніе» — «sextum sciendum, quod illi qui deputati et o r d i n a t i sunt ad visitandum credentes etc.». Съ точки зрѣнія этого употребленія термина «ordinare» добавленное нами послѣднее «eligere» представляется даже излишнимъ. Въ результатѣ пунктъ 5-ый получаетъ слѣдующую раскрытую форму: «et ministros taliter eligere communiter: vel de nuper conversis [amicis] vel de amicis in rebus [sectae] permanentibus ordinare eternaliter vel ad tempus [eligere]». Вставленныя нами 3 слова представляются нужными лишь для безусловной точности текста съ точки зрѣнія нашего пониманія, но врядъ ли адресаты нуждались въ ней. Предоставляю читателю судить, какое толкованіе болѣе вѣроятно и меньше насилуетъ текстъ. Вѣдь Карсавину приходится не только выбросить затемняющее текстъ мѣсто (eternaliter vel ad tempus), но еще вставить «et» передъ «ordinare», а затѣмъ къ «nuper conversis» добавить «fratribus» такъ же, какъ я добавилъ amicis, а къ слову «rebus» genetivus: «mundi», т. е. міра, такъ же, какъ я добавилъ «sectae». Впрочемъ я вовсе не желаю претендовать на такую достовѣрность своей реконструкціи пониманія текста, что всѣ остальныя попытки толкованія, даже будущія, заранѣе оказываются «натянутыми и сложными». Я даже не отрицаю вѣроятности толкованія Карсавина, но только вѣроятности, причемъ, конечно, мое собственное для меня представляется наиболѣе правдоподобнымъ.

Отмѣчая выше отсутствіе необходимости понимать терминъ «ordinare» только въ смыслѣ іерархическаго посвященія въ санъ, я уже подошелъ къ другому вопросу, именно о томъ, было ли среди вальденсовъ эпохи рескрипта нѣкоторое іерархическое дѣленіе, подобное тому, какъ оно совершенно отчетливо уже выступаетъ въ протоколахъ тулузской инквизиціи (допросъ діакона Раймунда Коста) или въ трактатѣ «de vita et actibus».

Вѣдь отвѣтъ сначала кажется найти не трудно: въ пунктѣ 5-мъ говорится объ «ординаціи діаконовъ», въ пунктѣ 23, гдѣ сообщается, что по мнѣнію ломбардскихъ еретиковъ совершеніе Евхаристіи возлагается на «министра», при этомъ поясняется: «ministrum dicimus in Christi sacerdotii ordine ordinatum», а въ пунктѣ 17-мъ приводится соглашеніе обѣихъ группъ относительно того, что Евхаристія совершается «per solum sacerdotem». Такимъ образомъ можно вывести, что у вальденсовъ существуютъ священники, поставленные ими же, а затѣмъ этихъ священниковъ отожествить съ «sandaliati» ватиканскаго манускрипта. Это выводъ Карсавина (Вальденсы до 1218 г., стр. 155/156). Думается, что и здѣсь возможно другое толкованіе. Какъ уже указано выше, сопоставленіе съ «sandaliati» я не считаю правильнымъ, вслѣдствіе поздняго датированія мною ватиканскаго трактата. Но даже если допустить, что онъ написанъ около 1240 г., то и тогда это сопоставленіе должно вызвать сомнѣніе. Дѣло въ томъ, что какъ намъ извѣстно изъ исторіи Бернарда Прима и Дуранда изъ Оски, въ средѣ вальденсовъ было не мало римскихъ клириковъ. Вѣдь и тотъ и другой говорили о себѣ и о своихъ товарищахъ, что они «ex magna parte clerici et pene omnes litterati». Если уже среди братьевъ было не мало клириковъ римской церкви, то весьма вѣроятно, что и среди «amici» были римскіе священники, совершавшіе Евхаристію для ере-

тиковъ. Конечно, ихъ число постепенно уменьшалось, часть примирилась съ церковью вмѣстѣ съ Бернардомъ и Дурандомъ, остальные постепенно вымирали. Въ 1218 г., 6 лѣтъ послѣ выхода изъ секты Бернарда, навѣрно еще были въ сектѣ подобные священники, а къ 1240 году число ихъ настолько сократилось, что мѣсто ихъ заняли «sandaliati», т. е. испытанные въ апостольствѣ «perfecti». Наше предположеніе подтверждается и описаніемъ совершенія ритуала Евхаристіи у вальденсовъ, напечатанномъ у Martène et Durand (Thesaurus novorum anecdot. V, 1754/5). Освященіе хлѣба и вина совершаетъ «qui praeest inter eos, si est sacerdos». То же самое мы находимъ и въ варіантахъ этого описанія въ Cod. Vat. lat. 2648, 72 verso и Cod. Vat. lat. 3978 fol. 58 verso. По даннымъ этого источника ритуалъ совершался еще до раздѣленія на ломбардскую и французскую вѣтвь, т. е. еще до 1205/6 г. Врядъ ли можно говорить о томъ, что въ это раннее время вальденсы уже имѣли собственныхъ «sacerdotes». Вѣроятнѣе, что авторъ имѣетъ въ виду примкнувшихъ къ сектѣ римскихъ «sacerdotes».

Описаніе ритуала почти дословно перенялъ Бернардъ Гвидонъ. Но, и въ изданіи Douais, pag. 247, и въ изданіи Döllinger, o. c. II pag. 8, слова «si est sacerdos» замѣнены словами «quamvis non sit sacerdos aut presbiter a catholico episcopo ordinatus». Эта замѣна не случайна. Ко времени Бернарда вальденсы уже имѣли собственныхъ «sacerdotes», которые конечно не были таковыми въ глазахъ католика инквизитора, ибо не получили посвященія «a catholico episcopo». (Ср. экскурсъ № 7). Такимъ образомъ состояніе вальденской общины ко времени рескрипта рисуется мнѣ въ слѣдующемъ видѣ:

Въ сектѣ 2 группы: «fratres» и «amici»—апостольскіе проповѣдники и ихъ друзья. Въ числѣ тѣхъ и другихъ встрѣчаются прежніе римскіе священники, получившіе «ordinationem in Christi sacerdotii ordine». Покуда ихъ достаточно, не нужно

заботиться о поставленіи новыхъ. Гораздо бо́льшая потребность существуетъ въ тѣхъ священнослужителяхъ, которые берутъ на себя заботу о дѣлахъ общины, напр., уходъ за больными, собираніе милости, храненіе священныхъ предметовъ, помощь при богослуженіи. Это «ministri» пункта 5-го, избираемые и поставляемые изъ числа друзей, такъ какъ «fratres» весьма неудобно заниматься всѣми этими дѣлами, столь мало соотвѣтствующими ихъ апостольскому призванію. Если угодно, можно назвать ихъ діаконами. Число ихъ должно быть больше, чѣмъ число «sacerdotes», а поэтому и возникаетъ вопросъ объ ихъ поставленіи. Слѣдуетъ ли это поставленіе понимать, какъ іерархическую ординацію, неясно и мало вѣроятно, разъ иногда поставленіе происходитъ на время. Высшее управленіе и руководительство сектой находится или въ рукахъ пожизненныхъ «praepositi» или на время избираемыхъ «rectores». Первое у ломбардцевъ, второе у французовъ.

Еще разъ повторяю, что нарисованная мною картина не можетъ считаться безусловно достовѣрной, а лишь весьма вѣроятной, а потому я могу повторить то, что уже раньше высказалъ въ своей статьѣ въ сборникѣ въ честь Карѣева: необходимо разъ навсегда сознаться въ томъ, что рескриптъ въ томъ видѣ, какъ онъ дошелъ до насъ, не даетъ возможности съ полною убѣдительностью прибавить что нибудь новое о внутреннихъ отношеніяхъ въ сектѣ, а лишь дополняетъ и подтверждаетъ уже извѣстное намъ изъ другихъ, болѣе раннихъ источниковъ

Экскурсъ № 2. О датировкѣ трактата „De vita etactibus, de fide et erroribus haereticorum, qui se dicunt pauperes Christi seu pauperes de Lugduno". Cod. Vat. lat. № 2648.

Первая попытка датировки нашего трактата сдѣлана Прегеромъ, который его отнесъ къ началу 30-хъ годовъ XIII вѣка. Съ Прегеромъ согласенъ и Карсавинъ, считающій, что трактатъ написанъ во всякомъ случаѣ ранѣе Суммы Монеты изъ Кремоны. Соображенія Прегера сводятся къ слѣдующему. Во-первыхъ: въ трактатѣ не упоминается совершенно верховный вальденскій епископъ, такъ наз. «Majoralis», извѣстный уже въ источникахъ по исторіи французскаго вальденства начала XIV вѣка. Во-вторыхъ, трактатъ очень близокъ по содержанію рескрипту ересіарховъ: въ обоихъ памятникахъ встрѣчаются «rectores», «fratres» и «amici», а «nuper conversi» рескрипта вполнѣ соотвѣтствуютъ «novellani» трактата, въ третьихъ, совершеніе таинства Евхаристіи представляется болѣе распространеннымъ по даннымъ трактата, чѣмъ по даннымъ источниковъ начала XIV вѣка (Preger: «Über die Verfassung» etc. pag. 6—7).

Первый доводъ Прегера нисколько не мѣшаетъ отнести трактатъ къ концу XIII или даже къ началу XIV вѣка, ибо вопросъ о томъ, какую группу вальденсовъ имѣетъ въ виду трактатъ—ломбардскую или французскую — остается до сихъ поръ открытымъ. Въ высшей степени тѣсная связь именно съ Германіей говоритъ въ пользу ломбардской вѣтви, что же касается отказа отъ труда, то весьма вѣроятно, что этотъ признакъ къ концу XIII вѣка перешелъ и въ среду ломбардскихъ перфектовъ, если они вообще въ данномъ вопросѣ занимали

нѣкогда отличную отъ французской вѣтви позицію (См. вѣскія замѣчанія Haupt'a: Hist. Z. Neue Folge XXV, pag. 55, ssq). Между тѣмъ Прегеръ, какъ разъ выдвигаетъ этотъ признакъ, какъ аргументъ въ пользу отнесенія трактата къ французской группѣ вальденсовъ.

Но мы готовы согласиться съ Прегеромъ, тогда, однако, необходимо отмѣтить слѣдующее обстоятельство: еретикъ, на основаніи показаній котораго составленъ трактатъ, очень плохо освѣдомленъ относительно нѣкоторыхъ вопросовъ, касающихся жизни «сандаліатовъ»: такъ, напр., онъ не знаетъ, какимъ образомъ, доставляются деньги изъ Германіи («et de Alamannia major pars pecuniae, de qua vivunt et sustinentur, apportatur, qualiter autem ignorat iste, qui deponit»). Затѣмъ онъ въ точности не знаетъ, какимъ образомъ совершается посвященіе въ санъ «сандаліатовъ». Онъ лишь слыхалъ, что посвящаемые «discalciantur per alios sandaliatos et ei traduntur (у Прегера и Дёллингера неправильно «creduntur») caligae et sotulares super pedes perforati». Другими словами, допрашиваемый еретикъ очевидно не принадлежитъ къ числу «perfecti», а поэтому его показанія не могутъ считаться полными и исчерпывающими картину вальденской организаціи свѣдѣніями. Кромѣ того, онъ попросту могъ умолчать о томъ, что среди «sandaliati» существуютъ какія-то еще іерархическія подраздѣленія. Вѣроятность подобнаго предположенія подкрѣпляется данными тулузской инквизиціи 1319—1321 гг. Діаконъ Раймундъ Коста, человѣкъ близкій 2-мъ верховнымъ епископамъ секты — Іоанну Лотарингскому и Христину — даетъ подробныя показанія относительно трехстепенной іерархіи вальденсовъ—«majores», «presbyteri» и «diaconi», а другіе вальденсы, о которыхъ не сообщается, чтобы они были діаконами, показываютъ въ гораздо болѣе общей формѣ: «Notum sit universis, quod cum nobis Guilielmo episcopo Carpent. apud. Carpent. praesentati fuissent a viro nobili N. Poncius Lombardi, Ioannes de Marsilia et Gerardus Stephani, qui dicebantur Valdenses publice profitentes, — duo ex ipsis Ioannes et

Gerardus sunt confessi, quod qui apud eos Sandaliati dicuntur, ubi casus necessitatis incumbit, possunt conficere corpus Christi, et si secundum ritum ecclesiae sacerdotalem non fuerint ordinem assecuti, quod tamen tertius Pontius nec accessere voluit nec negare etc» (Döllinger, Beiträge etc. II, p. 108/109, 233/234).

Между тѣмъ изъ допросовъ Раймунда Коста мы знаемъ, что совершеніе таинства Евхаристіи было исключительной функціей «Major'a» или «Majoralis'a».

Очевидно три вышеупомянутые еретика или не знали этого или отговорились незнаніемъ, чего, какъ діаконъ секты, Раймундъ сдѣлать не могъ. Во всякомъ случаѣ показанія Іоанна и Герарда почти совершенно совпадаютъ съ показаніями еретика изъ трактата «de vita et actibus»: «Sandaliati sunt illi, qui sacerdotes, magistri et rectores dicuntur totius haereticae pravitatis et possunt, ut asserunt, conficere corpus Christi sicut catholici sacerdotes». Я подчеркиваю перечисленныхъ три названія для «sandaliati»—sacerdotes, magistri, rectores. Если съ этимъ сопоставить показанія Раймунда Коста, что только Majores совершаютъ таинство Евхаристіи, что главной функціей пресвитеровъ, кромѣ выслушиванія исповѣди, является проповѣдь, а діаконы ограничены чисто административными обязанностями (Döllinger, II, p. 102 — 105, Bernhardus Guidonis Practica, ed. Douais, pag. 136—138), то приведенная цитата изъ трактата получаетъ слѣдующій смыслъ: sacerdotes (способные совершать таинство Евхаристіи) = majores, magistri (учителя - проповѣдники) = presbyteri, rectores (администраторы) = діаконы. Такимъ образомъ въ трактатѣ вскрывается вся іерархія вальденсовъ, изображенная въ показаніяхъ Раймунда Коста и скрытая въ показаніяхъ одновременно съ нимъ допрашиваемыхъ Іоанна де-Марсилія и Герарда Стефани подъ общимъ названіемъ «sandaliati», причемъ всѣмъ «sandaliati» неправильно приписано право «conficere corpus Christi». Другое предположеніе, что и въ трактатѣ, и въ показаніяхъ Іоанна и

Герарда подъ словомъ «sandaliati» подразумѣваются лишь «majores» совершенно невѣроятно, такъ какъ приводитъ къ признанію значительнаго числа «majores» и исключенію изъ среды «sandaliati» пресвитеровъ и діаконовъ, что несовмѣстимо ни съ ихъ участіемъ въ поставленіи «major'a», ни съ длительнымъ искусомъ, предшествующимъ принятію ихъ въ число «perfecti» (по крайней мѣрѣ 6 лѣтъ. Döllinger, II, p. 93/94, 133).

Позволяемъ себѣ надѣяться, что приведенныя соображенія достаточно убѣдительно доказываютъ возможность отнесенія трактата «de vita et actibus» ко времени, близкому къ инквизиціонному процессу Раймунда Коста, Іоанна и Герарда (1320), именно въ томъ случаѣ, если вмѣстѣ съ Прегеромъ считать еретиковъ трактата вальденсами французской вѣтви. Лично мнѣ послѣднее представляется весьма вѣроятнымъ, такъ какъ термины «sandaliati», «inzabbatati» etc. дѣйствительно исключительно встрѣчаются въ источникахъ по французскому вальденству (Таррагонское совѣщаніе, эдиктъ короля Альфонса Аррагонскаго, Historia Albigensium, Petri Vallium Cernaji. Списокъ ученія у Martène et Durand etc).

Второй выводъ Прегера падаетъ, во-первыхъ, изъ-за доказанной нами въ главѣ I п. 3 невозможности отожествленія «nuper conversi» и «novellani», во-вторыхъ, что касается до термина «rectores», то въ рескриптѣ имъ обозначаются избираемые на время 2 высшихъ администратора секты, а въ трактатѣ «rectores», одно изъ обозначеній «sandaliati», о временномъ избраніи которыхъ говорить не приходится. Въ третьихъ, термины «fratres» и «amici», встрѣчаются и въ «Practica» Бернгарда Гвидона (1321): «sed alii qui non sunt ordinati vocantur credentes et amici eorum» (ed. Douais pag. 137/138). «Item collectas faciunt per amicos et credentes etc» (ibidem pag. 249). «Item communiter vocant se fratres» (ibidem). Ср. еще Пассаускій анонимъ: «Item an unquam collectam fecerit fratribus in Lombardia?» (Max. Bibl. Patr XXV. 274 A).

Третій доводъ Прегера падаетъ самъ собой, ибо въ трактатѣ не содержится буквально никакихъ указаній на болѣе распространенное, чѣмъ въ актахъ начала XIV вѣка, совершеніе таинства Евхаристіи. Самъ Прегеръ не привелъ ни единой цитаты для подкрѣпленія своего положенія.

Главное соображеніе Карсавина противъ отнесенія трактата на время послѣ 1241 г. заключается въ томъ, что въ немъ не указанъ Majoralis», уже упоминаемый въ актахъ Каркассонской инквизиціи, опубликованныхъ Дѣллингеромъ и относящихся, по мнѣнію Карсавина, приблизительно къ 1241 году. Однако, эти такъ называемые акты Каркассонской инквизиціи не что иное, какъ давно уже извѣстный французскимъ ученымъ варіантъ «Practica» Бернгарда Гвидона изъ XXIX и XXX томовъ Collection Doat (см. экскурсъ № 3 и мою брошюру: Beiträge zur Geschichte der Waldesier. Zur Quellenkritik, Petersburg, 1912) Въ статьѣ «Вальденсы до 1218 г.» Карсавинъ безъ доказательствъ утверждаетъ, что трактатъ написанъ въ всякомъ случаѣ ранѣе труда Монеты Кремонскаго (Ист. обозрѣніе XIX. стр. 155). Догадываюсь, что основаніемъ для подобнаго утвержденія служитъ тотъ фактъ, что, какъ нами уже указано, по свѣдѣніямъ Монеты, вальденсы признаками истинной церкви считали трехстепенную іерархію— епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. Монета поэтому и говоритъ, что община вальденсовъ не можетъ быть согласна съ ихъ собственными воззрѣніями истинною церковью. Затѣмъ онъ разбиваетъ лишь предположительное заявленіе вальденсовъ, что у нихъ есть указанные чины іерархіи: «Si autem dicat, nostra generatio illos ordines habet etc». Все это мѣсто звучитъ такъ, какъ будто бы вальденсы въ теоріи и признавали трехстепенную іерархію, но на практикѣ еще не успѣли ея сорганизовать (Moneta, Adversus Catharos et Leonistas, ed. Ricchini 1743, pag. 402 sq.). Это предположеніе подкрѣпляется еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что Монета ничего болѣе объ этой іерархіи не сообщаетъ, ни о функціяхъ отдѣльныхъ чиновъ, ни о способѣ посвященія и поставленія ихъ.

Но даже, если допустить, что во время Монеты у вальденсовъ были уже 3 чина іерархіи, пріоритетъ трактата «de vita et actibus» передъ трактатомъ Монеты не будетъ еще доказанъ, ибо, какъ мы видѣли выше, весьма возможно, что въ трактатѣ «de vita et actibus» имѣются въ виду всѣ 3 ступени, лишь скрытыя подъ другими названіями».

Такимъ образомъ всѣ соображенія, приведенныя Прегеромъ и Карсавинымъ, не выдерживаютъ критики. Наоборотъ, многое говоритъ въ пользу его отнесенія къ концу XIII или къ началу XIV вѣка: во первыхъ, выше уже подробно разобранное соотвѣтствіе между «sandaliati» трактата и «sandaliati» въ актахъ тулузской инквизиціи, во вторыхъ, у Монеты мы встрѣтили указаніе на активность женщинъ въ сектѣ въ смыслѣ проповѣднической дѣятельности (o. c. pag. 442), наоборотъ, въ трактатѣ женщины вообще не принимаются въ число «sandaliati», а отсюда легко можно сдѣлать выводъ, что онѣ и не участвуютъ въ проповѣдяхъ и ученіи, ибо «magistri»— одно изъ обозначеній «sandaliati». Еще суровѣе относится къ женщинамъ Раймундъ Коста, который даже отрицаетъ возможность принятія въ число «perfecti» вдовцовъ, изъ опасенія соблазна: «Item dixit, quod in suo statu nullo modo reciperent virgines, nec viduas, quia non possunt praedicare, nec ordinem diaconatus accipere, nec etiam aliquem, qui habuisset uxorem, quia timent, quod postea non possent vivere nec continere». (Döllinger II, 117. ср. pag. 104 внизу). Трактатъ еще говоритъ о томъ, что въ «госпиціяхъ» еретики живутъ «cum duabus vel tribus mulieribus», а Раймундъ, опредѣленно заявляетъ, что еретики не живутъ съ женщинами (Ibidem p. 104) и даже не разрѣшаютъ, чтобы женщины цѣловали имъ руки (ibidem). Другими словами, отъ Монеты черезъ трактатъ «de vita et actibus» къ актамъ тулузской инквизиціи можно про-

слѣдить линію развитія все болѣе и болѣе строгаго отношенія къ женщинамъ. Въ третьихъ, необычайно развитая организація секты, съ ея необыкновенною осторожностью принятія въ число «sandaliati», съ широко развитою системою «госпицій», особенно въ Германіи, столь напоминающей данныя Пассаускаго анонима и Давида Аугсбургскаго, съ регулярно устраиваемыми соборами сандаліатовъ, приводитъ къ мысли, что трактатъ написанъ не раньше конца XIII вѣка.

Экскурсъ № 3. О такъ называемыхъ актахъ Каркассонской инквизиціи и другихъ документахъ, изданныхъ Дёллингеромъ.

Среди источниковъ, опубликованныхъ Дёллингеромъ во II томѣ «Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters», отрывокъ, напечатанный подъ № 1, обозначенъ, какъ извлеченіе изъ актовъ Каркассонской инквизиціи. Въ оглавленіи указано, что онъ взятъ изъ знаменитой Collection Doat парижской Національной библіотекѣ, а въ заглавіи помѣчено—Collectio Occitanica T. VII fol 192 sequ. [1]).

Изъ той же Collection Doat Дёллингеръ извлекъ и № 12 своего изданія, причемъ озаглавилъ его слѣдующимъ образомъ: «Formulare zu Urteilssprüchen gegen Häretiker und andere Inquisitionsakten aus dem Archiv der Inquisition zu Carcassone». Передъ самимъ текстомъ вновь встрѣчаемъ указаніе—«Cod. reg. Paris in Collect. Occitanica». Томъ и страница не указаны [2]).

Оба опубликованныхъ отрывка содержатъ весьма богатый и поучительный матерьялъ для пониманія ученій и организаціи вальденской секты. Вотъ почему они и привлекли въ сильнѣйшей степени вниманіе изслѣдователей. При этомъ никому изъ историковъ, использовавшихъ второй томъ Дёллингера, не пришло въ голову усумниться въ томъ, что означенные отрывки дѣйствительно представляютъ собою извлеченія изъ актовъ Каркассонской инквизиціи. Разногласіе и сомнѣ-

---

[1]) Döllinger, o. c. pag. V и pag. 3.
[2]) Ibidem, pag. VI и pag. 286.

ніе возникли лишь вокругъ вопроса датировки этихъ актовъ [1]).

Конечно, если передъ нами дѣйствительно извлеченіе изъ актовъ Каркассонской инквизиціи, то значеніе источника необычайно велико, какъ изложенія ученій вальденсовъ, составленнаго на основаніи непосредственныхъ показаній арестованныхъ еретиковъ. Въ видѣ иллюстраціи я бы указалъ на слѣдующее обстоятельство. Разъ передъ нами акты Каркассонской инквизиціи, то очевидно, что допрашиваемые еретики принадлежатъ къ французской вѣтви вальденства. Между тѣмъ однако имъ приписывается утвержденіе, что недостойный священникъ не можетъ совершать дѣйствительныхъ таинствъ и вообще не можетъ исполнять съ пользою священническія обязанности. «Dicunt etiam, quod immundus non potest alium mundare, nec ligatus alium solvere, nec reus potes alteri reo judicem sibi iratum placare, nec ille qui est in vita perditionis, potest alii ducatum ad coelum praebere etc.» (Döllinger II. p. 13) или: «Dicunt non publice sed in secreto suo, quod in sacramento altaris panis et vinum non efficitur corpus et sanguis Christi, si sacerdos celebrans et consecrans sit peccator, et reputant quemlibet hominem peccatorem, nisi sit de secta ipsorum etc.» (Döllinger II. pag. 7). Римская церковь на-

[1]) Прегеръ въ своемъ изслѣдованіи „Über die Verfassung der französischen Waldesier der älteren Zeit“ отнесъ эти акты ко времени между 1233 и 1241 годомъ.—pag. 19.

Böhmer въ своей статьѣ „Вальденсы“ въ Realenzyklopädie für prot. Theol. (изд. 3) отнесъ ихъ къ концу XIII или началу XIV вѣка. Томъ XX, pag. 803, строка 24, 29.

Актами инквизиціи эти отрывки признали Huck: Dogmengeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der Waldenser, Freiburg 1897, pag. 42, 49, прим. 2, затѣмъ Schönbach въ отчетахъ засѣданій вѣнской академіи наукъ, томъ 147 № 5, pag. 95; Егоровъ въ своей статьѣ „Rescriptum heresiarcharum“, помѣщенной въ журналѣ М. Н. Просв. 1911, августъ, pag. 245 прим. 89; Карсавинъ въ „Очеркахъ религіозной жизни въ Италіи“, сошедшійся въ датировкѣ источника съ Прегеромъ—pag. 571.

зывается еретиками «domus mendacii», римское духовенство сравнивается съ «lupi rapaces» (Döllinger, pag. 8, 13, 287). Какъ извѣстно, подобныя воззрѣнія характерны не для французской, а для гораздо болѣе радикальной ломбардской вѣтви вальденства. Утвержденіе, что передъ нами настоящіе инквизиціонные протоколы и акты, вело бы поэтому къ признанію, что радикально-ломбардскія ученія не только распространились въ теченіе XIII вѣка и на югѣ Франціи, но настолько широко и прочно утвердились здѣсь, что занимаютъ господствующее мѣсто въ показаніяхъ допрашиваемыхъ еретиковъ. Прегеръ въ вышеупомянутомъ изслѣдованіи постарался доказать, что знаменитые инквизиторы Давидъ Аугсбургскій и Бернардъ Гвидонъ широко пользовались этими важными актами при составленіи своихъ трудовъ. Прегеръ усмотрѣлъ даже въ этомъ обстоятельствѣ лишній аргументъ въ пользу своего мнѣнія, что Давидъ изображаетъ преимущественно французскихъ вальденсовъ (o. c. pag. 11).

При ближайшемъ изученіи вопроса оказывается однако, что опубликованные Дёллингеромъ подъ № 1 и № 12 отрывки вовсе не извлечены изъ актовъ Каркассонской инквизиціи, а попросту взяты изъ варіанта знаменитой «Practica inquisitionis haereticae pravitatis» Бернарда Гвидона.

Уже самъ Дёллингеръ указалъ на то, что № 1, стр. 6—17, съ нѣкоторыми уклоненіями находится въ «Practica» Бернарда (pag. V). При сличеніи текстовъ сходство оказывается столь великимъ, что можетъ быть охарактеризовано, какъ почти дословное. Встрѣчающіеся у Дёллингера пропуски обозначены черточкой.

Съ другой стороны, сразу же бросается въ глаза еще и другое обстоятельство: по сравненію съ несомнѣнными протоколами инквизиціи, помѣщенными въ Collection Doat, нашъ источникъ представляется настолько болѣе систематизированнымъ и обработаннымъ, съ такими тонкостями передаетъ ученіе вальденсовъ, что въ немъ съ несомнѣнностью можно видѣть работу опытнаго редактора.

Французскимъ же ученымъ давно уже былъ извѣстенъ тотъ фактъ, что въ томѣ XXIX и XXX Collection Doat содержится варіантъ Бернарда Гвидона, отличающійся лишь тѣмъ отъ изданія Douais, что между 4-й и 5-й частью этого труда вставлена знаменитая конституція Климента V «De haereticis in concilio Viennensi» (томъ XXX fol. 91—fol. 132), и прибавленіе къ 5-й части поставлено не въ ея концѣ, а въ началѣ [1]).

Все изложенное побудило меня попытаться выяснить вопросъ на мѣстѣ. При этомъ оказалось слѣдующее: Инквизиціонные акты и источники по исторіи вальденской и катарской ересей занимаютъ въ Collection Doat томы XXI—XXXVII inclusive. Откуда Дёллингеръ взялъ названіе Collectio Occitanica и указаніе на томъ VII, я не могъ выяснить, несмотря на всѣ приложенныя старанія. Всѣ попытки найти указанный томъ подъ № XVII, XXVII и XXXVII оказались тщетными. Въ концѣ концовъ, утомленный безплодными поисками, я обратился къ XXIX и XXX тому. Въ XXX томѣ на указанномъ Дёллингеромъ листѣ 192-мъ, оказалось, начинается какъ разъ тотъ отрывокъ, который онъ напечаталъ подъ № 1 въ качествѣ актовъ инквизиціи, а въ XXIX томѣ на листѣ 204-мъ находится отрывокъ, напечатанный имъ подъ № 12. Незначительныя различія въ текстахъ вполнѣ объясняются извѣстною небрежностью изданія Дёллингера. Слѣдуетъ подчеркнуть, что въ XXX томѣ,

[1]) Molinier. L'inquisition dans le midi de la France, Paris 1880, pag. 35/36: „Tomes XXIX et XXX... Cet ensemble très considérable n'est pas autre chose, avec quelques variantes, que la Practica de Bernhard Gui etc." Douais, Edition—Practica inquisitionis—Préface X, note 2.

Délisle. Notice sur les manuscrits de Bernahard Gui, tome 27 des „Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat. pag. 354, называетъ XXIX и XXX томъ Collection Doat „une copie moderne et assez incorrecte" труда Бернарда Гвидона.

Tannon: Histoire des tribunaux de l'inquisition en France, Paris 1893, pag. 162, утверждаетъ то же самое. Ср. еще Molinier: Archives des missions scientifiques, 3-e série, t. 14, pag. 192.

fol. 207a мы находимъ тѣ же безсмысленные термины, что и у Дёллингера, исправленные имъ впрочемъ въ перечнѣ опечатокъ: «quod omnis factus (слѣдуетъ sanctus) est sacerdos» и «dicunt enim esse crimen inexpiabile etc... prodere aliquem de secta sua per factum (вмѣсто perfectum»).

Думается, что этимъ вполнѣ доказано тожество такъ наз. актовъ Каркассонской инквизиціи, изданныхъ Дёллингеромъ подъ № 1 и № 12, съ варіантомъ Бернарда Гвидона.

Этимъ самымъ падаетъ предположеніе Прегера (о. с. pag. 17 ssq.), будто бы Бернардъ пользовался не Давидомъ Аугсбургскимъ, а непосредственно актами инквизиціи. Зависимость Бернарда отъ Давида, установленная уже Мюллеромъ (Die Waldenser etc. pag 160/161), дѣлается абсолютно несомнѣнной.

Въ заключеніе позволю себѣ привести еще нѣкоторые примѣры чрезвычайной неточности Дёллингера.

Во 1-хъ, № 52 представляетъ собою отрывокъ изъ Пассаускаго анонима (Bibl. Max. Patrum XXV, Cap. IX, 273 F. G. до 274 A incl. и 275 G—276 A excl.). Самъ Дёллингеръ этого не отмѣтилъ.

Во 2-хъ, № 26, начиная съ нѣмецкаго текста па стр. 335, тожественъ съ извѣстными «Index errorum» и «Refutatio errorum» изъ Bibl. Max. Patrum XXV, 302 ssq. У Дёллингера лишь нѣтъ §§ 1 и 2.

Въ 3-хъ, № 48 объ апостоликахъ, отнесенный Дёллингеромъ къ Collection Doat, Vol. VII (Döllinger, p. 610) не что иное, какъ отрывокъ «Practica» Бернарда. Въ изданіе Douais онъ находится въ 5-й части, р. 258 и 260. Doat, XXX, fol. 226 ssq.

Въ 4-хъ. Подъ № 20 Дёллингеръ даетъ текстъ изъ Bibl. Casanat. въ Римѣ подъ литерой H. 111. 34. На самомъ же дѣлѣ такой литеры въ библіотекѣ не существуетъ, а вмѣсто H 111 слѣдуетъ читать AIII, подъ которой дѣйствительно значится кодексъ, содержащій изданный Дёллингеромъ текстъ (Ср. Molinier, Archives des missions scientifiques, 3-me série,

t. 14. pag. 155 ssq. и pag. 294—295, гдѣ данъ болѣе исправный и обширный текстъ. Подъ № 22 Дёллингеръ далъ правильное указаніе A III, 34 Cod. Casanat., но текстъ опять таки лучше и полнѣе изданъ у Молинье, o. c. pag. 291—292.

Въ 5-хъ. Подъ № 21 Дёллингеръ печатаетъ отрывокъ изъ Cod. Casanat. A IV, 47, fol. 287. Такого листа на самомъ дѣлѣ нѣтъ, а напечатанный отрывокъ помѣщается на fol. 247 A — 249 A (Ср. Molinier o. c. p. 176).

Въ 6-хъ. Знаменитый трактатъ «de vita et actibus» напечатанъ Дёллингеромъ, а также и Прегеромъ (Über die Verfassung etc.) безъ заглавія, изъ котораго ясно, что послѣдній, 7-й пунктъ утерянъ въ текстѣ (Septimo et ultimo de reatu et culpa deponentis. Cod. Vat. 2648, fol. 71). Molinier (o. c. pag. 181) напечаталъ это заглавіе по Cod. Bibl. Ambrosianae A, 129.

Въ 7-хъ. Подъ № 52 Дёллингеръ печатаетъ текстъ подъ заглавіемъ: «Puncta quaedam haereticis examinandis proponenda» изъ Cod. Vindob. Palat. 328. Этотъ текстъ не что иное, какъ отрывокъ изъ Пассаускаго анонима. Весь первый абзацъ до словъ «confitendum nec ne» почти дословно совпадаетъ съ IX главою изданія Гретсера въ Max. Bibl Petr. XXV (273 FG. отъ словъ «Quaeratur ab haeretico» до 274 A, до словъ «Cum in publico).

Второй абзацъ отъ словъ «Haeretici Leonistae jactant se» до конца соотвѣтствуетъ тому же изданію Гретсера pag. 275 G—276 A. У Дёллингера текстъ лишь значительно сокращенъ.

Думается, что на основаніи изложеннаго слѣдуетъ рекомендовать большую осторожность при пользованіи изданіемъ Дёллингера.

Экскурсъ № 4. О характерѣ показаній Раймунда Коста. Döllinger o. c. II, 97 ssq.

Въ главѣ III, § 2 мы подробно остановились на сбивчивомъ и сознательно запутанномъ характерѣ показаній Раймунда Коста относительно мнѣнія вальденсовъ о римской церкви и объ отношеніи старѣйшины ихъ секты къ папѣ. Столь же сбивчивы и другія свѣдѣнія, сообщаемыя имъ. Однимъ изъ наиболѣе прочно установленныхъ тезисовъ вальденскаго міровоззрѣнія является отрицаніе убійства всякаго рода, въ частности смертной казни. Самъ Раймундъ даже считаетъ грѣховнымъ поддерживать обвиненіе передъ судомъ, если оно грозитъ подсудимому смертною казнью (pag. 118, 132), и одновременно тотъ же Раймундъ говоритъ о дозволенности казни манихеянъ: «Interrogatus, si credit, licitum esse ecclesiae, interficere hominem errantem in fide, respondit, quod non est licitum, nec justum, quod ipse vel illi, qui sunt de statu eorum, interficiantur, posito quod nollent redire ad unitatem ecclesiae Romanae, sed de aliis haereticis, ut puta Manichaeis, credit justum esse et licitum, quod interficiantur, si nollent redire ad fidem et unitatem ecclesiae Romanae». Этимъ чудовищнымъ съ вальденской точки зрѣнія ограниченіемъ запрета убійства Раймундъ, вѣроятно, хотѣлъ провести рѣзкую грань между вальденсами и главными врагами церкви, т. е. катарами, и тѣмъ самымъ снискать нѣкоторое снисхожденіе инквизиторовъ.

То же самое впечатлѣніе производятъ показанія Раймунда касательно церковныхъ отлученій. Послѣ рѣшительнаго отрицанія силы церковныхъ отлученій вообще (pag. 126) и утвер-

жденія несправедливости папскихъ отлученій въ частности, (p. 127) Раймундъ «postea tamen dixit, quod illa sententia (т. е. отлученіе папы) est justa, quia, quando eorum Major celebrat, non observat illa, quae D. Papa praecipit in missis celebrandis, a qua tamen sententia non se faciunt absolvi per aliquem, quare, ut credit, dicit, dictos Majores esse damnandos etc.» (pag. 128). Правда, впослѣдствіи Раймундъ отказался отъ мнѣнія «quod D. Papa et episcopi et alii jurisdictionem habentes possunt excommunicare» (ibidem), однако это отреченіе еще болѣе подчеркиваетъ его неискренность.

Изъ не опубликованной Дёллингеромъ части протоколовъ инквизиціи извлекаемъ слѣдующій текстъ: «Interrogatus, si crederet, quod dominus episcopus praedictus possit eum absolvere a peccato si juraret, dixit quod sic. Et idem possit facere archiepiscopus vel sacerdos. quicunque ordinatus est in modum et formam, quam tenet in ordinando ecclesia Romana, non autem credit, quod aliquis alius qui non esset sacerdos hoc possit facere, ut diaconus, nec aliquis infior. Dixit etiam quod nullus possit conferre ordines nisi sit episcopus et archiepiscopus. Interrogatus, si aliquis posset conficere corpus Domini, nisi esset sacerdos. dixit quod non» (Cod. Vat. lat. 4030 fol. 1 recto, col. 2). Здѣсь, что ни фраза, то сознательная неясность. Отрицаніе клятвы, одно изъ наиболѣе характерныхъ вальденскихъ ученій. Съ другой стороны, изъ всѣхъ таинствъ вальденскіе majores и presbyteri главнымъ образомъ совершаютъ таинство исповѣди, major, кромѣ того еще таинство евхаристіи и ординаціи. За другими таинствами они отсылаютъ вѣрующихъ къ римскимъ священникамъ (pag. 101). Очевидно отсюда, что исповѣди именно вальденскихъ majores и presbyteri приписывается какая-то особая сила, особое значеніе, особенно, конечно, въ случаяхъ такого грубаго нарушенія вальденской этики, какъ клятва перфекта; а отвѣтъ Раймунда на поставленный вопросъ по необходимости долженъ вызвать впечатлѣніе, будто бы и въ этомъ случаѣ тягчайшаго грѣха отпущеніе епископа римской церкви

равносильно отпущенію, даруемому старѣйшиной секты. Затѣмъ, утвержденіе, что только одинъ епископъ и архіепископъ можетъ совершить таинство ординаціи тоже двусмысленно: оно правильно, если и вальденскаго majora считать епископомъ, и неправильно, если имѣть въ виду лишь римскихъ іерарховъ, а послѣднее вѣроятнѣе, ибо врядъ ли предлагающій вопросы инквизиторъ могъ имѣть въ виду первое. То же самое слѣдуетъ сказать относительно утвержденія, что таинство Евхаристіи можетъ совершить лишь священникъ.

Столь же сбивчивы показанія нѣкой Агнеты, «uxoris quondam Stephani Franco de Vermela haereticae seu sectae pauperum de Lugduno diocesae Viennensis»: «Interrogata, si credit quod non sacerdos possit celebrare missam et absolvere a peccatis, si sit bonus homo et sanctus, dixit quod non. Interrogata, si credit esse purgatorium in alio saeculo, dixit quod sic. Interrogata, si credit, quod aliquis qui confessus fuit peccata sua et facta poenitentia in hoc saeculo moriatur, faciat poenitentiam in alio saeculo in purgatorio, dixit quod sic.

Interrogata, si dictus dominus episcopus eam absolveret a dicta promissione, quam fecit de non jurando, si crederet, se esse absolutam, respondit quod sic. Interrogata ex quo credit, se esse absolutam a dicta promissione, si eam dictus dominus episcopus absolveret a dicta promissione, an vellet jurare, respondit, quod nullo modo ad huc vellet jurare, etiam pro sua vita salvanda» (Cod. Vat. lat. 4030 fol. XVIII a, col. 1 и XVII b, col. 2). Агнета отвергаетъ такимъ образомъ такія ученія вальденства, какъ отрицаніе чистилища и недопустимость клятвы, и лишь непосредственное предложеніе принести клятву заставляетъ ее отвѣтить отрицательно. Въ первой фразѣ приведеннаго отрывка придаточное предложеніе «si sit bonus homo et sanctus» указываетъ на то, что подъ терминомъ «non sacerdos» инквизиторъ разумѣлъ перфекта, а Агнета тѣмъ не менѣе отвѣчаетъ, что онъ не можетъ совершить таинства Евхаристіи, хотя должна знать, что «major» имѣетъ это право.

Агнета дѣйствуетъ менѣе ловко, чѣмъ Раймундъ: она прямо отказывается отъ завѣдомо установленныхъ вальденскихъ ученій, также поступаетъ и нѣкій Iohannes da Vienna (fol. 107), а хитрый діаконъ умѣетъ двусмысленными отвѣтами обойти и открытое отрицаніе, и прямолинейное утвержденіе, и старается уменьшить враждебность вальденсовъ ко всему римскому. Вотъ почему я не считаю всѣ эти показанія матерьяломъ, который заслуживалъ бы довѣріе при выясненіи отношенія французскихъ вальденсовъ къ римской церкви, особенно для доказательства ихъ тяги къ Риму. Такой знатокъ еретическихъ ученій, какъ Douais, вынесъ изъ чтенія актовъ Раймунда Коста впечатлѣніе, которое онъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: «вѣроисповѣданіе Раймунда Коста доказываетъ, что вальденсы уже не ограничивались болѣе моралью: они имѣли въ это время догматъ и систему ученія, діаметрально противоположные вѣроисповѣданію римской церкви (Documents pour servir a l'histoire de l'inquisition. Paris. 1900, I, pag. 107).

Экскурсъ № 5. О нѣкоторыхъ свѣдѣніяхъ, сообщаемыхъ Аланомъ Лильскимъ относительно взглядовъ еретиковъ на таинство Крещенія, Евхаристіи и Исповѣди.

Приведенныя нами въ I-ой главѣ выдержки изъ письма Эвервина Штейнфельда къ св. Бернарду относительно кёльнскихъ еретиковъ доказываютъ, что многія воззрѣнія, впослѣдствіи характерныя для вальденсовъ, были въ еретической средѣ въ ходу еще до выступленія Вальда; при этомъ эти свѣдѣнія таковы, что ихъ нельзя зачесть въ фондъ обычныхъ катарскихъ ученій. Нѣчто подобное мы встрѣчаемъ и у Алана Лильскаго по отношенію къ еретическимъ ученіямъ о таинствѣ Крещенія. Помѣщены эти свѣдѣнія въ первой части знаменитаго труда Алана «Contra haereticos libri IV», въ общемъ посвященной катарамъ и озаглавленной «contra haereticos», въ отличіе отъ второй части, носящей спеціальное заглавіе «contra Waldenses». Тѣмъ не менѣе сообщеніе Алана относительно еретическихъ взглядовъ на Крещеніе никоимъ образомъ не могутъ быть въ своемъ большинствѣ причислены къ катарскимъ ученіямъ. Привожу самый текстъ:

«Dicunt enim baptismum non valere homini ante annos discretionis. Sed super hunc haereseos articulum, diversi haereticorum diversa sentiunt...

1) «... Dicunt enim quidam parvulos non habere peccatum et ideo parvulis baptismum non esse necessarium... P r i m o p o n a t u r, q u o d p a r e n t e s s i n e p a c c a t o s i n t, d u m c a r n a l i t e r c o e u n t».

2) «Alii dicunt parvulos habere peccatum, sed remissionem peccati vel virtutem baptismi non habere locum sine fide».

3) «Alii haereticorum dicunt quod parvuli peccatum habent, sed eis non prodest baptismus ante discretionis annos, quia fidem non habent».

4) «Sunt qui dicunt, sacramentum baptismi quod celebratur in ecclesia Dei nullam habere efficaciam in parvulis vel adultis. Asserunt enim penes hominis voluntatem, non penes rem extrinsecam esse omne meritum. Далѣе ссылка на I Cor. III «Nec praedicatione nec baptismo remittitur peccatum sed sola divina gratia».

5) «Fuerunt qui dicerent baptismum non prodesse sine manuum impositione. Dicunt etiam iidem haeretici quod omne peccatum, quantumcunque fuerit, per manus inpositionem remittitur, praesertim si unus ex ipsis haereticis, quos perfectos vocant, manus imposuerit».

6) «Alii haeretici asserunt quod post remissionem, quae fit in baptismo, non habet locum alia, quae fit per poenitentiam... Conantur etiam idem rationibus probare, quod, sicut baptismus vel ordo vel confirmatio iterari non debet. sic nec poenitentia... ergo si incidat in peccatum, cassa et frustratoria est illa poenitentia... ergo si prima poenitentia debet continuari usque in finem, secunda locum habere non videtur». Migne Patrol. Lat. 210, Cap. 39, pag. 345, Cap. 41, pag. 346, Cap. 43, pag. 349, Cap. 45, pag. 351, Cap. 47, pag. 353.

Изъ перечисленныхъ мнѣній лишь одно пятое носитъ несомнѣнно катарскій характеръ. Шестое близко къ нему, поскольку среди катаровъ существовало мнѣніе о невозможности вторичнаго посвященія въ перфекты (Ср. Döllinger o. c. I. 219 ssq.).

Первое и четвертое абсолютно противорѣчатъ воззрѣніямъ катаровъ, ибо дѣлаютъ безсмысленнымъ consolamentum.

Третье и второе соотвѣтствуютъ наиболѣе распространенному впослѣдствіи мнѣнію среди вальденсовъ.

Дёллингеръ во 2-мъ томѣ своихъ «Beiträge etc.» подъ № 11 опубликовалъ текстъ изъ Cod. Monac. lat 544 подъ заглавіемъ

«Summa contra haereticos». При ближайшемъ изученіи этого памятника не трудно убѣдиться въ томъ, что мы имѣемъ дѣло ни съ чѣмъ инымъ, какъ съ сокращеннымъ извлеченіемъ изъ 1-й книги Алана Лильскаго.

Какъ извѣстно, Аланъ свой трудъ построилъ такимъ образомъ, что онъ по каждому вопросу въ отдѣльности сперва излагаетъ мнѣніе еретиковъ, а потомъ свои опроверженія. Въ извлеченіи, напечатанномъ у Дёллингера, опроверженія Алана опущены, а тезисы еретиковъ приведены въ сокращенномъ видѣ. Весь текстъ Дёллингера распадается на 2 части. Первая, посвященная еретикамъ вообще, занимаетъ $2^1/_2$ страницы до словъ «peccata jam a Deo dimissa» (pag. 282).

Вторая часть начинается со словъ «Nunc dicendum est de errore Manichaei» и идетъ до самаго конца (pag. 282—286). Если припомнить уже указанное нами выше обстоятельство, что у Алана въ 1-й книгѣ его труда соединены свѣдѣнія, несомнѣнно относящіяся къ катарамъ, со свѣдѣніями, характерными для какихъ-то другихъ еретиковъ, то получится весьма опредѣленная картина: авторъ извлеченія выдѣлилъ все, несомнѣнно относящееся къ катарамъ, во вторую часть, а въ первой собралъ данныя, касающіяся другихъ еретиковъ и въ первую голову вальденсовъ. Во второй части онъ использовалъ слѣдующія главы Алана: 2, 3, 9, 15, 18, 19, 27, 33, 35, 37, 39. Въ первой части мы находитъ отрывки слѣдующихъ параграфовъ: 43, 45, 52, 59, 63, 65, 67, 69, 72, 73 и въ концѣ концовъ отрывокъ X главы 2-й книги Алана, посвященной спеціально вальденсамъ. Послѣднее обстоятельство и даетъ возможность предполагать, что авторъ извлеченія, сознательно отдѣляя первую часть отъ второй, посвященной манихеянамъ, имѣлъ въ виду преимущественно вальденсовъ. Это предположеніе подтверждается и другими наблюденіями: Во-первыхъ, § 45, помѣщенный авторомъ извлеченія въ 1-й части, у Алана формулированъ такъ, что онъ имѣетъ несомнѣнное отношеніе къ катарамъ, у Дёллингера же типично катарскіе

элементы текста исчезли. Для ясности привожу обѣ редакціи рядомъ:

Alanus. Patrol. lat. 210 p. 351.	Döllinger II. Summa contra haereticos, 280.
«Fuerunt qui dicerent baptismum non prodesse sine manus impositione, quia in Actibus apostolorum legitur, quod apostoli manus imponebant baptizatis et sic accipiebant Spiritum Sanctum (Act. VIII). Sed tunc primo Spiritus datur, quando peccatum remittitur: ergo ante manus impositionem non dimittitur peccatum et sic baptismus non valet sine manus impositione». Lib. I, Cap. 45.	«Dicunt etiam quidam haeretici, quod baptismus non prodest sine manuum impositione, quia legitur in Act. Apost., quod Apostoli imponebant manus super baptizatos, ut acciperent Spiritum Sanctum; sed Spiritus Sanctus datur quando peccatum remittitur, etiam sine manus impositione».

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что въ приведенномъ отрывкѣ изъ Алана говорится о катарскомъ «consolamentum», при которомъ «manus impositio» было главнымъ обрядомъ. Однако абсолютная необходимость «утѣшенія» для прощенія грѣховъ совершенно не соотвѣтствуетъ взгляду другихъ еретиковъ, тоже приводимому Аланомъ, что прощеніе грѣховъ есть непосредственный результатъ сердечнаго раскаянія (Cap. 43, 52). Авторъ извлеченія, напечатаннаго у Дѣллингера, собравшій въ первой части своей компиляціи, тѣ элементы, которые не относятся къ катарамъ, поэтому и измѣнилъ конецъ 45 главы, подчеркнувъ, что Духъ Святой дается при отпущеніи грѣховъ, которое въ свою очередь не нуждается ни въ какихъ особыхъ внѣшнихъ обрядахъ вродѣ рукоположенія. Опустить же 45 главу онъ не рѣшился, такъ какъ, весьма возможно, что и другіе

еретики, кромѣ катаровъ, слѣдуя указаніямъ Апостольскихъ Дѣяній, считали «manus impositionem» необходимымъ обрядомъ при крещеніи, не приписывая ему при этомъ исключительной способности очищать отъ грѣховъ и сообщать Духъ Святой.

Во 2-хъ. Изъ всѣхъ доводовъ еретиковъ противъ Пресуществленія авторъ компиляціи, напечатанной у Дѣллингера, сохранилъ лишь указаніе на то, что о Пресуществленіи ни слова не говорится въ древнѣйшихъ символахъ вѣры, въ частности апостольскомъ. Это указаніе никоимъ образомъ не можетъ быть отнесено къ катарскому ученію, такъ какъ апостольскій символъ вѣры абсолютно непримиримъ съ христологіей катаровъ и ихъ отношеніемъ къ католическому ученію о Св. Троицѣ. Сохраненіе именно этого довода еретиковъ (Аланъ I, Cap. 59) тѣмъ знаменательнѣе, что оба другихъ довода (Cap. 57, 61), опущенные авторомъ извлеченія, носятъ совершенно катарскій характеръ. Первый заключается въ томъ, что въ случаѣ истинности Пресуществленія тѣло Христово «in infinitum augeretur»—излюбленный аргументъ катаровъ, а второй въ томъ, что произнося слова «hoc est corpus meum», Христосъ указалъ не на хлѣбъ, а на себя самого. Принадлежность этого утвержденія къ составу именно катарскихъ воззрѣній засвидѣтельствована Монетою Кремонскимъ (editio Ricchini, pag. 296) и «Disputatio inter Catholicum et Paterinum» (Thesaurus nov. anecdot V, 1731).

Въ 3-хъ. Весьма поучителенъ также и тотъ фактъ, что авторъ извлеченія опустилъ §§ 47 и 51 Алана, тоже носящіе чисто катарскій характеръ. Въ первомъ изъ нихъ приводится ученіе согласно которому отрицается возможность другого отпущенія грѣховъ, кромѣ того, которое получаешь при «baptismus». Если подъ «baptismus» понимать катарскій «consolamentum», то это ученіе вполнѣ укладывается въ рамки катарскаго міровоззрѣнія, признававшаго силу отпущенія лишь за «consolamentum». Въ § 51 излагается взглядъ еретиковъ о безсмысленности раскаянія, совершенно правильный съ точки зрѣнія абсолютнаго

значенія катарскаго «consolamentum». Напротивъ, авторъ извлеченія сохранилъ главу 43 и 52 первой книги Алана, въ которыхъ раскаянію приписывается рѣшающая, даже исключительная роль въ дѣлѣ отпущенія грѣховъ. Къ этому, какъ выше было указано, онъ присоединилъ конецъ 10-й главы второй книги Алана, посвященной спеціально вальденсамъ, причемъ редакція его нѣсколько отличается отъ редакціи, помѣщенной въ Patrologium Latinum. Привожу и ту и другую.

Patrol. lat. 218, pag. 387.	Döllinger o. c. II, 282.
«Si peccatum omnino remissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens habuit voluntatem confitendi, quid postea dimittitur a sacerdote? Video enim quo vinculo eum ligat, scilicet temporali poena, sed non a quo eum absolvat. Ante poenitudinem enim cordis anima rei maculam habet et foetorem peccati et aeternae ultionis vinculo ligata existit. Si vero ante confessionem, per contritionem cordis, Deus per se ipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omnino relaxat, et animam interius purgat a contagio et foetore peccati, quid igitur mundat, quid dimittit sacerdos?»	«Dicunt etiam haeretici: quando homo vadit ad confessionem, jam compunctus est et contritus pro peccatis suis et statim Deus dimisit ei peccata sua, quia quacunque hora ingemuerit peccator etc. Quid dimittit ei sacerdos cum omnia peccata sua sunt ei a Deo dimissa; video quod sacerdos eum ligat vinculo temporalis poenae, sed non video a quo eum absolvat quia sine ministerio sacerdotis sunt ei jam peccata a Deo dimissa».

Редакція, помѣщенная у Дёллингера, интересна тѣмъ, что въ ней мы находимъ ссылку на текстъ Писанія «quando ingemuerit peccator etc», подчеркивающій чисто внутренній характеръ процесса очищенія отъ грѣховной скверны. Слѣдуетъ также отмѣтить, что ту же ссылку въ связи съ отрицаніемъ эпитимій (jejunia ceteraeque afflictiones quae fiunt pro peccatis) мы находимъ въ разобранномъ выше (глава I, пунктъ 1) письмѣ Эвервина фонъ-Штейнфельда Бернарду Клервальскому (Mabillon: Vetera Analecta, ed. 1723, pag. 473, 474).

Въ 4-хъ. При изложеніи доводовъ еретиковъ противъ брака авторъ извлеченія опять-таки сохранилъ лишь тѣ, которые пріемлемы и для вальденсовъ, и опустилъ аргументъ, часто приписываемый катарамъ: «quod omnibus modis se homo debet purgare ab eo quod habet a principe tenebrarum, id est a corpore, et ideo passim et qualitercunque fornicandum esse, ut citius liberetur a mala natura». Alanus I. Cap. 63.

Въ итогѣ сравненіе извлеченія, напечатаннаго у Дёллингера, съ полнымъ текстомъ Алана приводитъ къ весьма вѣроятному заключенію, что авторъ извлеченія, зная хорошо вальденскіе взгляды, собралъ въ первой части своего труда, всѣ тѣ свѣдѣнія, сообщаемыя Аланомъ, которыя подходили къ вальденсамъ, и устранилъ все то, что относилось спеціально къ катарамъ. Конечно, полной достовѣрности этотъ выводъ не пріобрѣтетъ до тѣхъ поръ, покуда не будетъ провѣренъ по рукописямъ, недоступнымъ въ настоящее время для русскаго ученаго.

Экскурсъ № 6. Давидъ Аугсбургскій и „Yvonetus".

Трактатъ «de inquisitione haereticorum», приписанный Прегеромъ (Abh. der bayr. Akad. der Wiss. III Kl., XIV, II Abt.) Давиду Аугсбургскому, долгое время былъ извѣстенъ подъ именемъ доминиканскаго монаха Ивонета (Yvonetus). Это имя впервые встрѣчается у Pegna въ его изданіи извѣстнаго руководства инквизиторовъ Николая Эймерика (Directorium inquisitorum). Ивонету же приписанъ нашъ трактатъ у Plessis d'Argentré (Collectio judiciorum I).

Сомнѣніе въ подлинности имени «Yvonetus» высказывали уже Quétif и Echard въ своемъ трудѣ «Scriptores ordinis praedicatorum» (I, 484). Они предполагали, что «Yvonetus» не что иное, какъ испорченное «Simoneta» или «Moneta», т. е. имя автора знаменитой «Summa contra Catharos et Leonistas». Догадка ихъ, какъ мы увидимъ ниже, была безусловно правильна, но не могла быть доказана, потому что рукопись, въ которой встрѣчается имя «Yvonetus», имъ была неизвѣстна. Прегеръ даже не совсѣмъ довѣряетъ Pegna, что онъ эту рукопись дѣйствительно видѣлъ согласно своему утвержденію въ Ватиканѣ (Preger: Beiträge zur Geschichte der Waldesier. Abh. der. bayr. Ak. d. Wiss. III Kl., XIII. I, Abt., pag. 182: «Pegna wollte diesen Traktat unter dem angegebenen Namen in einer Handschrift der vatikanischen Bibliothek gefunden haben»).

Затѣмъ трактатъ былъ опубликованъ Martène и Durand въ 5-мъ томѣ «Thesaurus novorum anecdotorum» col. 1777—1793. Martène и Durand озаглавили его слѣдующимъ образомъ: «Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno auctore anonymo,

причемъ однако прибавили, что онъ извлеченъ изъ труда Стефана de Bellavilla. (De libros fratris Stephani de Bellavilla accipiuntur ista». К. Мюллеръ не правъ, утверждая, что Martène и Durand приписали трактатъ Ивонету. K. Müller: Die Waldenser etc pag. 157, прим. 4). Какъ извѣстно, Стефанъ de Bellavilla тожественъ съ Стефаномъ Борбонскимъ, авторомъ знаменитаго труда «de septem donis Spiritus Sancti» или «Tractus de diversis materiis praedicabilibus».

Вся указанная путаница, возникшая вокругъ вопроса объ авторѣ трактата «de inquisitione haereticorum, въ частности вокругъ имени «Yvonetus», разрѣшается съ безусловною ясностью и неопровержимостью на основаніи данныхъ рукописнаго кодекса ватиканской библіотеки подъ № 3978. (Cod. Vat. lat.). Начиная съ fol. 71 verso, мы имѣемъ здѣсь варіантъ нашего трактата, который почти буквально совпадаетъ съ изданіемъ Martène и Durand, т. е. отъ словъ «Unde ortum habuit error pauperum de Lugduno». Этимъ словамъ предшествуетъ написанный тою же рукою (какъ и весь кодексъ) отрывокъ, озаглавленный слѣдующимъ образомъ: «Extractum est hoc de summa fratris Yvoneti, quinta parte capitulo secundo». Въ дѣйствительности же этотъ отрывокъ не что иное, какъ буквальное воспроизведеніе 2-й главы 5-й книги суммы Монеты изъ Кремоны (изданіе Ricchini, Romae 1743). Если Pegna имѣлъ въ рукахъ именно этотъ кодексъ, то ошибка его объясняется очень просто: заглавіе, относящееся лишь къ отрывку изъ Монеты, онъ отнесъ и къ непосредственно слѣдующему за нимъ варіанту Давида Аугсбургскаго. Такимъ образомъ нашей рукописью окончательно устанавливается, что имя «Yvonetus» дѣйствительно не что иное, какъ испорченное «Moneta» или «Simoneta».

Въ нашей рукописи передъ трактатомъ Давида Аугсбургскаго стоитъ отрывокъ изъ Монеты; Martène и Durand пользовались вѣроятно манускриптомъ, гдѣ трактату Давида предшествовалъ отрывокъ изъ Стефана Борбонскаго. Дѣло въ томъ,

что напечатанный ими непосредственно передъ заголовкомъ «Unde ortum habuit error pauperum de Lugduno» коротенькій разсказъ объ обращеніи Вальда представляетъ собою нѣсколько сокращенный пересказъ соотвѣтствующаго сообщенія изъ Стефана Борбонскаго. Слова «de libro fratris Stephani de Bellavilla accipiuntur ista» относятся только къ этому отрывку, а издатели отнесли его ко всему слѣдующему за нимъ тексту Давида такъ же, какъ Pegna отрывокъ изъ Монеты. У Martène и Durand Bernardus Ydros названъ просто Бернардомъ, а Stephanus de Ansa—Stephanus de Evisa (Editio Lecoy de la Marche pag. 290—293, Thesaurus nov. anecdot. V, col. 1777).

Экскурсъ № 7. Анонимный перечень вальденскихъ ученій, опубликованный Martène и Durand. Thesaurus novorum anecdotorum V, (1754B—1756D incl. и Cod. Vat. lat. 3978, fol. 58 verso и 59 recto).

Martène и Durand въ текстѣ своего изданія «Disputatio inter Catholicum et Paterinum» помѣстили по совершенно невыясненнымъ мотивамъ анонимный перечень вальденскихъ ученій, который по ихъ собственному признанію въ рукописи стоялъ передъ текстомъ Disputatio (Disputationi inter Catholicum et haereticum in codice mss. absque auctoris nomine praemittuntur sequentia, quae hic subicere visum est. Thes. nov. anecd. V 1754 B). Въ Cod. Vat. lat 3978 fol. 58 ssq. текстъ перечня дѣйствительно предпосланъ тексту «Disputatio».

Собственно совершенно невозможно говорить объ одномъ перечнѣ, а слѣдуетъ говорить о двухъ, внѣшнимъ образомъ отдѣленныхъ другъ отъ друга извѣстнымъ описаніемъ вальденскаго обряда совершенія таинства Евхаристіи. Описаніе это не представляется органически связаннымъ съ перечнями, мы находимъ его отдѣльно отъ нихъ и у Бернарда Гвидона, и въ Cod. Vat. lat. 2648 fol. 72 verso, непосредственно за трактатомъ «De vita et actibus de fide et erroribus haereticorum qui se vocant pauperes Christi seu pauperes de Lugduno».

Оба перечня имѣютъ особые заголовки. Первый гласитъ: «In hoc concordant pauperes de Lugduno cum pauperibus lombardis contra ecclesiam». Въ Cod. Vat. lat. 3978 у перваго перечня есть еще и другое заглавіе «Quattuordecim errores communes pauperibus lombardis et pauperibus de Lugduno sive

citromontanis». Второй перечень озаглавленъ: «Isti sunt errores Valdensium seu Insabattorum, qui etiam pauperes de Lugduno».

Что касается содержанія, то первый перечень содержитъ общія ученія французской и ломбардской вѣтви вальденства, въ концѣ приводятся 3 спеціальныхъ ученія ломбардской вѣтви: Во первыхъ, что дурной священникъ не можетъ совершать Евхаристіи, во вторыхъ, что души рождаются одна отъ другой (quod animae sunt ex traduce) и въ третьихъ, что дѣти, получившія крещеніе отъ католическихъ священниковъ, не спасутся. Отдѣльныя статьи перечня не пронумерованы.

Второй перечень находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ Стефана Борбонскаго, на что давно уже было указано Мюллеромъ и другими. Первые семь параграфовъ содержатъ характерное для ортлибовъ пантеистическое ученіе, а остальные 26 типичны для вальденсовъ; особенно подробно въ нихъ отрицается вся система внѣшняго церковнаго благочестія (§ 14—21 включ. и § 32) Очевидно, что авторъ перечня, пользуясь трудомъ Стефана, сознательно выдѣлилъ въ особую группу характерныя для ортлибовъ ученія, которыя у Стефана весьма тѣсно, а иногда и неотдѣлимо, переплетены съ вальденскими воззрѣніями. Всѣ параграфы пронумерованы.

Въ виду изложеннаго я считаю невозможнымъ приписывать составленіе обоихъ перечней одному автору. Еще болѣе убѣждаетъ меня въ томъ то обстоятельство, что въ обоихъ перечняхъ мы встрѣчаемъ тѣ же самыя воззрѣнія. Такъ, напр., и въ первомъ, и во второмъ говорится объ отрицаніи вальденсами клятвъ и смертной казни, причемъ въ первомъ это отрицаніе приписывается обѣимъ группамъ вальденсовъ, а во второмъ—ліонскимъ бѣднякамъ. Если бы оба перечня представляли собою одинъ памятникъ, составленный однимъ и тѣмъ же авторомъ, было бы непонятно, почему онъ, выставивъ указанныя ученія, какъ принимаемыя обѣими группами, потомъ снова приписалъ его ліонскимъ бѣднякамъ. Вѣрнѣе будетъ предположить, что оба перечня, составленные разными

лицами, потомъ чисто внѣшнимъ образомъ были объединены какимъ нибудь компиляторомъ, который и вставилъ между ними описаніе совершенія вальденскаго обряда Евхаристіи, общаго обѣимъ группамъ до ихъ расхожденія. Во всякомъ случаѣ подобное пониманіе взаимоотношенія обоихъ перечней намъ кажется болѣе естественнымъ, чѣмъ точка зрѣнія Мюллера, который видитъ въ нихъ нѣчто единое, а потому указанное выше повтореніе старается объяснить тѣмъ, что авторъ пользовался разнородными источниками (Waldenser etc. pag. 168), словно при пользованіи разнородными источниками нельзя избѣжать затемняющихъ дѣло повтореній, особенно въ такомъ небольшомъ памятникѣ. Кромѣ того, если второй перечень несомнѣнно связанъ со Стефаномъ Борбонскимъ, первый имѣетъ гораздо больше точекъ соприкосновенія съ суммою Райнерія Саккони, непосредственно за которой онъ помѣщенъ въ Cod. Vat. lat. 3978, или вообще со сводами еретическихъ матерьяловъ, составленными въ серединѣ XIII вѣка и близкими Райнерію. Во всякомъ случаѣ онъ составленъ не въ Италіи, ибо въ заглавіи ліонскіе бѣдняки названы «citromontani». Перехожу къ анализу второго перечня.

Спутанные у Стефана разнородные элементы выдѣлены въ немъ въ ясно отграниченныя другъ отъ друга группы. Первые семь параграфовъ, какъ указано выше, содержатъ пантеистическое ученіе ортлибовъ. Параграфы 10-й, 11-й, 12-й и 13-й посвящены вопросу о чистилищѣ, причемъ въ послѣднемъ изъ нихъ мы находимъ ученіе о томъ, что души умершихъ до Суднаго дня пребываютъ въ особыхъ мѣстахъ—добрыя души «in loco quietis», злыя—«in loco poenali». Это странное ученіе, какъ нами указано выше (см. глава III, § 5), встрѣчается также и у Монеты, но приписано имъ катарамъ (o. c. pag. 375), и у Бернарда де Фонко, гдѣ оно отнесено къ еретикамъ вообще, вѣроятно въ томъ числѣ и къ вальденсамъ (Patr. lat. 204, pag. 834). Отъ § 14—21 incl. идетъ рядъ положеній, направленныхъ, противъ обрядовой стороны католической

церкви (§ 14—отрицаніе молитвъ за усопшихъ, § 15—отверженіе церковной десятины и другихъ платъ церкви, § 16—утвержденіе, что «omnia loca sunt aequaliter benedicta, § 17—отрицаніе праздниковъ и проповѣдей, § 18—отрицаніе церковнаго пѣнія и «luminaria sanctorum», § 19—отрицаніе пользы латинскихъ молитвъ, § 20—«quod festa non sint colenda nisi a peccato», § 21—отрицаніе паломничествъ). Параграфы 22—30-го посвящены отрицанію церковнаго авторитета и общимъ утвержденіямъ, явно противорѣчащимъ этому авторитету. § 23 содержитъ утвержденіе, что римская церковь—не глава церкви, § 27 (вторая часть) отвергаетъ церковныя индульгенціи, «cum nullus possit peccatum dimittere nisi solus Deus», § 28—отрицаетъ необходимость послушанія папскому запрещенію проповѣди, § 30—утверждаетъ, что «sacerdos non est nisi pronuntiator», т. е. стоитъ въ близкой связи съ § 27, отрицающимъ силу церковныхъ индульгенцій. Въ остальныхъ параграфахъ этой группы формулированы общіе тезисы, абсолютно противорѣчащіе основнымъ ученіямъ церкви (§ 22—«quod omnes boni sunt sacerdotes etc.», § 24—«quod omne illud est bonum, quod fit bona intentione», § 25—отрицаніе клятвы, § 26—отрицаніе казней, § 27 (первая часть)—отрицаніе походовъ противъ еретиковъ и язычниковъ, § 29 «quod solum factum excommunicat hominem», удивительно напоминаетъ утвержденіе Раймунда Коста «quod solum mala excommunicant hominem et extra congregationem fidelium ponunt.» (Döll. o. c. p. 127). Внѣ связи остаются такимъ образомъ §§ 8, 9, 31, 32 и 33. Параграфъ 8-й говоритъ о невозможности поклоненія тѣлу Христову и другимъ «сотвореннымъ вещамъ» (creatura), какъ, напр., крестамъ и иконамъ безъ идолопоклонства. Помѣщенъ этотъ параграфъ здѣсь—въ непосредственной связи съ содержаніемъ § 7-го, гдѣ утверждается, что тѣло любого человѣка—тѣло Господне и можетъ быть объектомъ почитанія. Очевидно, изложивъ § 7-й, авторъ перечня счелъ удобнымъ противопоставить ему какъ разъ обратное утвержденіе, а можетъ быть этимъ противопоставленіемъ авторъ хотѣлъ подчеркнуть мысль еретиковъ, что нельзя поклоняться тѣлу Христову, ибо оно тоже сотворено, или если поклоняешься ему, то съ такимъ же правомъ можно поклоняться и тѣлу любого человѣка.

Параграфъ 9-й утверждаетъ безполезность предсмертнаго раскаянія (quod finalis poenitentia nihil prodest). Съ одной стороны, это утвержденіе имѣетъ прямое отношеніе къ загробной жизни человѣка, судьба которой въ смыслѣ отрицанія чистилища разбирается въ §§ 10—13. Для католика предсмертное раскаянье уже потому было полезнымъ, что обезпечивало право вступить въ чистилище, гдѣ раскаявшійся могъ понести заслуженную при жизни кару и удовлетворить Божью справедливость. Съ другой стороны, отрицаніе пользы предсмертнаго раскаянья укладывается вполнѣ въ рамки пантеистическаго ученія, изложеннаго въ первыхъ семи параграфахъ, ибо добрымъ человѣкомъ, душа котораго есть Духъ Святой, (§§ 3-й и 5-й) нельзя стать лишь на смертномъ одрѣ. Такимъ образомъ §§ 8-й и 9-й поставлены не случайно на своемъ мѣстѣ, какъ могло бы казаться съ перваго взгляда, а могутъ быть приведены въ связь съ предшествующими и слѣдующими параграфами. Тоже слѣдуетъ сказать и о §§ 31, 32 и 33. Параграфъ 31-й говоритъ о правѣ оставленія мужемъ жены и наоборотъ ради того, чтобы итти за вальденскими перфектами, даже противъ воли другой стороны. Право это находится въ прямомъ противорѣчіи съ церковными канонами, а поэтому указаніе на него вполнѣ подходитъ къ тому отдѣлу источника, въ которомъ вообще отвергается авторитетъ церкви. Параграфъ 32-й, повторяющій § 16 введенъ потому, что въ немъ указанъ спеціальный случай непочитанія святыхъ мѣстъ, а именно приравненіе сожженія церкви всякому другому поджогу. Наконецъ, § 33-й даетъ какъ бы общій выводъ изъ всего предшествующаго, утверждая возможность спасенія лишь въ лонѣ секты.

Мы остановились подробно на второмъ перечнѣ, чтобы выяснить его въ общемъ осмысленный и планомѣрный способъ составленія. Затѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что составитель знаетъ о вальденсахъ больше, чѣмъ могъ извлечь изъ Стефана Борбонскаго. Такъ, напр., у Стефана не встрѣчается положеніе, согласно которому мужъ можетъ покинуть жену противъ ея воли и наоборотъ, чтобы присоединиться къ вальденсамъ (§ 31); нѣтъ также у Стефана ученія о чистилищѣ, изложеннаго въ § 13-мъ, отрицанія пользы предсмертнаго раскаянія и проповѣдей на латинскомъ языкѣ (§§ 9, 19). Кромѣ того, Стефанъ не знаетъ термина «Insabbati» или «Insabbattati», которымъ авторъ перечня пользуется, какъ синонимомъ названія «Valdenses». Заслуживаетъ вниманія и то обстоятельство что у Стефана встрѣчается правда отрицаніе церковныхъ отлученій, но не въ такой формѣ, какъ въ перечнѣ (§ 29—«quod solum factum excommunicat hominem»).

Изъ изложеннаго мы можемъ сдѣлать слѣдующій выводъ: составитель перечня былъ хорошо знакомъ съ вальденскими ученіями не только по Стефану Борбонскому, но и по другимъ источникамъ. Нигдѣ, кромѣ Стефана, онъ не нашелъ среди вальденскихъ ученій, пантеистическихъ воззрѣній, приписанныхъ имъ Стефаномъ. Тѣ свѣдѣнія Стефана, которыя подтверждались другими источниками, онъ поэтому отдѣлилъ отъ пантеистическихъ элементовъ, вынеся послѣдніе въ первые семь пунктовъ. Такимъ образомъ съ помощью второго перечня мы получаемъ возможность точно опредѣлить въ изложеніи Стефана пантеистически-ортлибовскіе элементы, сплетенные у него съ чисто вальденскими, а всѣ остальныя свѣдѣнія его отнести къ вальденсамъ.

Въ заключеніе, на основаніи Cod. lat. Vat. 3978 мы можемъ исправить и текстъ обоихъ перечней, напечатанный у Martène и Durand:

Во 1-хъ: въ первомъ перечнѣ въ тезисѣ «Item quod est salus aliquo modi jurandi» слѣдуетъ возстановить опущенное

«non» передъ «est», безъ котораго этотъ тезисъ явно противорѣчитъ вальденскому отрицанію клятвы.

Во 2-хъ: 22-й пунктъ второго перечня у Martène и Durand гласитъ: «quod omnes boni sunt sacerdotes, et ordinati a Deo, et possunt ligare et solvere et confessiones audire, et confiteri». Послѣднее «confiteri» не имѣетъ смысла, такъ какъ само собою разумѣется, что всѣ люди, а не только «boni», имѣютъ право исповѣдываться. Въ Cod. Vat. lat. 3978 въ этомъ мѣстѣ стоитъ не «confiteri», а «conficere», т. е. терминъ, часто употребляемый для обозначенія совершенія таинства Евхаристіи.

Въ 3-хъ: 24-й пунктъ второго перечня у Martène и Durand гласитъ: «Quod omne illud est bonum, quod fit bona intentione. Cod Vat. lat. 3978 прибавляетъ къ этому слѣдующія слова: «et quod quilibet salvatur in eo».

Прибавленіе это весьма характерно, ибо подчеркиваетъ всеобъемлющее значеніе этическаго фактора въ вальденской ереси: вопросъ о спасеніи рѣшается исключительно на основаніи этической оріентировки жизни, а не какими бы то ни было благодатными силами церкви. Отрицательная формулировка той же мысли находится въ 29-мъ пунктѣ, гласящемъ: «quod solum factum excommunicat hominem».

Въ 4-хъ: Въ текстѣ, изображающемъ совершеніе вальденскаго обряда Евхаристіи въ Cod. Vat. lat. 3978 и 2648 и у Martène et Durand, мы читаемъ, что таинство совершаетъ «qui praest inter eos, si est sacerdos». У Бернарда Гвидона текстъ нѣсколько измѣненъ и гласитъ «qui pater est inter eos, quamvis non sit sacerdos a catholico episcopo ordinatus». Въ общемъ текстъ обѣихъ рукописей у Martène и Durand слѣдуетъ въ виду ихъ согласія предпочесть, особенно въ первой части «qui praest inter eos». Что касается расхожденія во второй части «si est sacerdos», то оно по существу можетъ быть не столь глубоко. Согласно тексту обрядъ, въ немъ изображаемый, относится ко времени до раздѣленія обѣихъ вальденскихъ

группъ, т. е. до 1205/6 года. Въ это раннее время Евхаристію у вальденсовъ могли совершать клирики римской церкви, соблазненные въ ересь. Впослѣдствіи вальденсы имѣли своихъ собственныхъ священниковъ, которые съ точки зрѣнія католика инквизитора, конечно, не были таковыми. Бернардъ Гвидонъ вѣдь спеціально подчеркиваетъ отсутствіе факта ординаціи католическимъ епископомъ, такъ что вполнѣ возможно, что и въ его время совершающій таинство еретикъ былъ священникомъ съ точки зрѣнія вальденсовъ (см. экскурсъ № 1).

Экскурсъ № 8. Списокъ вальденскихъ ученій въ Cod. Vat. lat. 3978, fol. 50, подъ названіемъ: Errores Valdensium et Roncarrolorum.

Списокъ этотъ, который мы печатаемъ ниже, до сихъ поръ не былъ извѣстенъ въ литературѣ по вальденскому вопросу. Къ разобраннымъ въ предшествующемъ экскурсѣ перечнямъ, онъ прибавляетъ нѣкоторые новые интересные штрихи, съ другой стороны, однако, онъ не содержитъ цѣлаго ряда указаній, почерпаемыхъ изъ этихъ перечней. Кромѣ того, цѣлый рядъ положеній формулированъ нѣсколько иначе, менѣе подробно, хотя основная мысль при этомъ остается та же самая.

Изъ матерьяла перваго перечня нашъ списокъ не содержитъ, во первыхъ, положенія, согласно которому «non est peccatum, si homo acciperet sororem suam vel consanguineam in uxorem», во вторыхъ, «quod non est peccatum omni die comedere carnes, ova aut caseum, nisi forte propter scandalum», и въ третьихъ, «quod pueri baptizati a sacerdotibus ecclesiae Romanae non salvantur».

Изъ второго перечня въ нашемъ спискѣ отсутствуютъ всѣ положенія, содержащія ученія пантеистическаго характера (§ 1—7), кромѣ того, мы не находимъ въ немъ положенія 9-го «quod finalis poenitentia nihil prodest», 13-го, содержащаго выше разобранное ученіе о чистилищѣ, 24-го «quod omne illud est bonum, quod fit bona intentione», 29-го, «quod solum factum excommunicat hominem». Затѣмъ нападки на строй внѣшняго церковнаго благочестія и на авторитетъ

церкви гораздо детальнѣе разработаны во второмъ перечнѣ, чѣмъ въ нашемъ спискѣ. Почти дословное совпаденіе положеній нашего списка и перечней, напечатанныхъ у Martène и Durand, встрѣчаются лишь въ 2-хъ случаяхъ: въ первомъ перечнѣ мы имѣемъ положеніе, заимствованное у умѣренныхъ катаровъ «quod animae sint ex traduce», нашъ списокъ къ этимъ словамъ прибавляетъ «sicut et corpora». Ученіе это между прочимъ встрѣчается у нѣкоторыхъ отцовъ церкви, напр.. Тертулліана (Iean Guiraud. Cartulaire de Notre Dame de Prouille, Paris 1907, I pag. XLV, Döllinger o. c. I, pag. 163).

Послѣдній 33-й параграфъ второго перечня гласитъ: «quod nullus salvatur nisi in secta [sua, vel] eorum» (въ скобкахъ слова, отсутствующія въ редакціи Cod. Vat. lat. 3978). Въ нашемъ спискѣ этотъ пунктъ (19-й) изложенъ слѣдующимъ образомъ: «quod nullus potest salvari extra ecclesiam illorum».

Въ обоихъ перечняхъ совершенно нѣтъ слѣдующихъ пунктовъ нашего списка: №№ 2, 3, 8, 12, 13 и 15. Изъ нихъ наибольшій интересъ представляютъ №№ 2, 8 и 15. Излагаемые въ нихъ взгляды, хотя и соотвѣтствуютъ вполнѣ общей тенденціи вальденской ереси, не встрѣчались въ до сихъ поръ извѣстныхъ источникахъ по исторіи вальденства. №№ 12 и 13, отвергающіе авторитетъ святыхъ, оригинально формулированы, и лишь № 3 находится въ полномъ соотвѣтствіи съ извѣстнымъ намъ изъ Бернарда Гвидона и Монеты Кремонскаго ученіемъ вальденсовъ о 3-хъ ступеняхъ іерархіи—епископатѣ, пресвитератѣ и діаконатѣ (Practica, editio Douais pag. 136 Moneta, editio Ricchini, pag. 402).

Изъ изложеннаго вытекаетъ, что среди матерьяловъ, использованныхъ составителемъ нашего списка, были такіе, которые содержали свѣдѣнія, не встрѣчавшіяся въ до сихъ поръ извѣстныхъ намъ источникахъ, и затѣмъ, что нашъ списокъ составленъ по другимъ матерьяламъ, а не по тѣмъ же, что и перечни, напечатанные у Martène и Durand. Такимъ образомъ

нашъ списокъ и эти перечни, тамъ, гдѣ данныя ихъ согласуются между собою, подтверждаютъ другъ друга. Изъ этихъ данныхъ я указалъ бы на №№ 5-й и 6-й. Въ первомъ отвергаются церковныя службы, въ томъ числѣ месса, а во второмъ поклоненіе крестамъ, алтарямъ и иконамъ.

Изъ новыхъ данныхъ нашего списка особенно интересно ученіе, изложенное въ пунктѣ 8-мъ: «Маленькія дѣти дурныхъ родителей осуждены независимо отъ того, крещены ли они или нѣтъ, наоборотъ дѣти добрыхъ родителей, крещенныя и некрещенныя, спасаются заслугами родителей». Ученіе это совершенно совпадаетъ съ общимъ направленіемъ вальденскаго міровоззрѣнія, ставившаго принципъ индивидуальнаго этическаго совершенства выше всѣхъ обрядовъ и таинствъ.

Центральный вопросъ религіозной жизни, вопросъ о спасеніи, зависитъ отъ заслуги, а не отъ таинства крещенія. Конечно, въ данномъ случаѣ не можетъ быть рѣчи о заслугѣ самого спасаемаго, ибо дѣло касается маленькихъ дѣтей, поэтому носителями заслуги являются ихъ родители, однако основной принципъ совершенно ясенъ; заслуга поставлена выше обряда и таинства. Въ разобранномъ нами положеніи выступаетъ та же тенденція, что и въ свѣдѣніяхъ, почерпаемыхъ у Алана Лильскаго, согласно которымъ «meritum» вальденсами ставился выше, чѣмъ «ordo vel officium (Patr. lat. 210, pag. 384).

Большой интересъ представляетъ также и пунктъ 2-й нашего списка. Давно уже извѣстное намъ отрицаніе вальденсами власти и авторитета папы формулировано здѣсь, какъ выводъ изъ болѣе общаго положенія: вальденсы вообще не признаютъ надъ собою въ религіозномъ отношеніи главы на землѣ, ибо глава всѣхъ людей Христосъ, а отсюда и вытекаетъ, что папа не имѣетъ власти вязать и рѣшить и не можетъ быть главою церкви. Правда, какъ извѣстно изъ Бернарда Гвидона и Монеты Кремонскаго, и какъ подтверждается пунктомъ 3-мъ нашего списка, вальденсы считали соотвѣт-

ствующими Писанію 3 сана—епископа, пресвитера и дьякона, однако они и за своей іерархіей не признавали права вязать и рѣшить, отстаивая принципъ, что отлучаютъ человѣка лишь его дурныя дѣла, а спасаютъ лишь заслуги (наказаніе Раймунда Коста· «quod solum mala opera excommunicant hominem et estra congregationem fidelium possunt, et non oportet, quod excommunicetur ab aliquo» Döllinger o. c. II 114, 128. Другія цитаты ср. въ главѣ III, § 5).

Другими словами, вальденсы отвергали одну изъ главныхъ благодатныхъ силъ, составляющихъ различіе между мірянами и клириками, какъ особое право и своей іерархіи. Вальденская іерархія, не обладающая правомъ вязать и рѣшить, не могла быть въ дѣлѣ спасенія посредникомъ между Христомъ и человѣкомъ, а поэтому не была главою вѣрующихъ, какъ католическая іерархія по отношенію къ своимъ мірянамъ. Такимъ образомъ общій принципъ, формулированный во 2-мъ пунктѣ нашего списка, свидѣтельствуетъ о несомнѣнномъ присутствіи теченія среди вальденсовъ, не соотвѣтствующаго вполнѣ іерархической идеѣ католической церкви.

Пунктъ 15-й нашего списка, утверждающій, что пришествіе Эноха, Иліи и Антихриста слѣдуетъ понимать фигурально, а не персонально, говоритъ о наличности въ сектѣ нѣкотораго раціоналистическаго элемента, который проявлялся также и въ отрицаніи пресуществленія (См. глава III, § 4) и матерьяльнаго представленія о дьяволѣ (Index errorum, § 33. «Item dicunt, quod nemo possit a daemone obsideri et vexari et quod talia sint vana vesania, quae circa daemones peraguntur». Pilichdorff: «Item damnant et reprobant haeretici (Waldenses) omnia, quae pii sacerdotes faciunt contra obsessos, dicentes, a tempore passionis Christi nullum hominem posse daemonis obsideri». Max. Bibl. Patr. XXV 308 F., 297 E). Особеннаго значенія, однако, этотъ элементъ въ вальденской сектѣ никогда не имѣлъ.

Въ заключеніе позволимъ себѣ привести нѣсколько соображеній относительно того, къ какой группѣ вальденсовъ слѣдуетъ отнести нашъ списокъ. Въ заглавіи мы имѣемъ 2 названія секты «Valdenses» и «Roncarolli». Въ послѣднихъ очевидно нужно предположить послѣдователей отца вальденскаго раскола Іоанна да Ронко, т. е. одну изъ вѣтвей ломбардской группы. Дѣйствительно тезисъ 4-й отвергающій дѣйственность таинствъ, совершаемыхъ «дурными священниками», носитъ специфически ломбардскій характеръ, равно какъ и тезисы 16 и 20, приписывающіе силу совершенія всѣмъ «boni» и «justi». Наоборотъ свѣдѣніе о 3 санахъ (тезисъ 3) несомнѣнно относится къ французской группѣ, по крайней мѣрѣ въ источникахъ, относящихся къ итало-германской группѣ подобныхъ указаній нѣтъ. Остальные пункты таковы, что врядъ ли относительно нихъ между обѣими группами могло быть значительное расхожденіе.

Относительно датировки нашего списка приходится довольствоваться однѣми догадками. Упоминаніе о трехъ ступеняхъ іерархіи (§ 3) и отрицаніе церковныхъ богослуженій и обрядовъ, въ частности поклоненія кресту (§§ 5 и 6) равно какъ и отверженіе авторитета святыхъ не позволяютъ отнести его къ болѣе раннему времени, чѣмъ вторая половина XIII-го вѣка. Вѣроятнѣе всего онъ былъ составленъ въ концѣ XIII-го или въ началѣ XIV-го вѣка, когда составитель могъ уже пользоваться богатой католической литературой о вальденсахъ, суммами, руководствами для инквизиторовъ, протоколами допросовъ и т. под. источниками. Трудно вообще предположить, чтобы потребность въ сжатыхъ перечняхъ еретическихъ ученій появилась до развитія этой литературы. Очевидно, составитель хотѣлъ дать возможность познакомиться съ основными тезисами ереси въ сжатомъ и удобномъ видѣ. Сама рукопись по всѣмъ признакамъ также относится къ XIV вѣку.

Codex Vat. lat. membr. № 3978. fol. 50.

2 колонны, каждая 31 × 9 см. Нумерація наша. Шрифтъ готическій. Errores Valdensium et Roncarrolorum.

1) Quod ecclesia Romana non est ecclesia sed congregatio malorum.

2) Quod non habent caput in terra juxta illud Matthaei XXIV: omnis patrem nolite vocare super terram, primo Corinth. XI: viri caput est Christus. unde negant dominum papam ecclesiae caput esse et habere potestatem ligandi et solvendi, quam habuit beatus Petrus.

3) Quod praeter episcopatus, presbiteratus et diaconatus ordines omnes alii ordines nichil sunt nisi traditiones hominum.

4) Quod mali sacerdotes non possunt conficere heucaristiam nec solvere nec ligare.

5) Quod officia ecclesiastica sive missa, psalmodia etc. non sunt secundum deum nec debet homo venire ad ecclesiam.

6) Quod non debet supplicari crucibus aut imaginibus nec coram altaribus candela ponere vel candelas vel oblationes offerre immo ista facere est peccatum.

7) Quod anime sunt ex traduce, sicut et corpora.

8) Quod parvuli malorum parentum, sive baptizati sive non, dampnati sunt, et e contra, parvuli bonorum parentum, sive baptizati sive non, salvantur per merita parentum.

9) Quod purgatorium post hanc vitam nichil est.

10) Quod judex vel potestas non potest aliquem judicare ad mortem sine peccato.

11) Quod in nullo casu potest jurari sine peccato mortali.

12) Quod dicta sanctorum non sunt recipienda nisi per voluntatem cujuslibet.

13) Quod dicta sanctorum patrum non sunt nisi traditiones hominum.

14) Quod ecclesia dei deficit a tempore Sylvestri papae.

15) Quod henoch et helias et antichristus non erunt personaliter sed figuraliter.

16) Quod quilibet justus, sive ordinatus sive non, potest conficere heucaristiam.

17) Quod suffragia non prosunt defunctis.

18) Quod uxor potest discedere a viro ipso invito et e contra.

19) Quod nullus potest salvari extra ecclesiam illorum.

20) Quod quilibet homo bonus potest conficere heucaristiam.

Экскурсъ № 9. Bibliotheca Vaticana. Cod. Palat. pap. mss. № 677.

Величина: in octavo. Переплетъ тисненой кожи, на переплетѣ мужской портретъ, тисненый золотомъ, подъ нимъ дата 1558 г. На задней крышкѣ переплета гербъ. Рукопись XV-го вѣка, шрифтъ латинскій. Бумага съ водянымъ знакомъ въ видѣ вѣсовъ. Рукопись состоитъ изъ 106 листовъ, кромѣ того 2 пустыхъ листа—заглавный и заключительный. Одинъ столбецъ на каждой страницѣ 14 см. × 8½ см.

На fol. 106 recto — подпись: «Per me leonardum Regel de ingolstat».

Содержаніе.

I. Fol. 1 r. — 40 v. Liber hereticorum.

a) fol. 1 r. — 34 v. Пассаускій анонимъ, съ заглавіемъ, въ которомъ авторомъ себя называетъ Райнерій Саккони, и перечисляются 10 частей слѣдующаго за этимъ трактата.

b) fol. 34 r. — 40 v. De sectis Sterzerorum, формула допроса вальденсовъ (Quere ab heretico leonista si doctrina Iesu Christi soli apostoli teneantur, an etiam ipsi leoniste), De erroribus grecorum, De erroribus pelagii manichei et quorundam aliorum.

Заключеніе: Explicit Liber hereticorum (виньетка).

II. Fol. 41 r. — 42 v. Articuli magistri Iohannis Wiclef condempnati in Anglia per XIII episcopos et XXX ma-

gistros in theologia in conventu fratrum predicatorum anno domini 1380 (45 параграфовъ).

III. Fol. 42 v. — 55 r. Processus domini petri de ordine celestinorum. Index errorum.

IV. Fol. 55 r. — usque ad finem. Трактатъ Петра Пилихдорфа.

Содержаніе описаннаго кодекса очень близко къ матерьяламъ, опубликованнымъ Гретсеромъ въ XXV томѣ Maxima Bibl. Patr. Lugd. pag. 262 F—310 A. Отсутствіе въ Ватиканской библіотекѣ этого изданія не позволило мнѣ сдѣлать детальнаго сличенія его съ кодексомъ. У Гретсера пунктъ IV нашего счета занимаетъ мѣсто передъ пунктомъ III, а пунктъ II, т. е. статьи Виклефа, и вовсе отсутствуютъ.

Весьма интересно, что и въ этомъ варіантѣ Пассаускаго анонима, за немногими исключеніями дословно совпадающемъ съ редакціей Гретсера, часть, трактующая о вальденской ереси, приписана Райнерію Саккони (отъ его же собственнаго имени) и введена въ распорядокъ 10 частей всего трактата. Наличность нѣкоторыхъ отступленій текста кодекса отъ текста Гретсера доказываетъ, что переписчикъ имѣлъ передъ собою не тотъ же манускриптъ, что и Гретсеръ. Во всякомъ случаѣ вопросъ объ авторствѣ Райнерія заслуживаетъ новаго пересмотра на основаніи нашего варіанта и тѣхъ рукописей, которыя указываетъ Мюллеръ въ своемъ трудѣ о вальденсахъ (Waldenser etc. 152, 153). Можетъ быть въ результатѣ получится иной выводъ, чѣмъ у Гизелера, который, какъ извѣстно, признавалъ подлинность авторства Райнерія лишь для части трактата, касающейся катаровъ. Подлинный же текстъ Райнерія о вальденсахъ онъ видѣлъ въ отрывкѣ, опубликованномъ въ Tes. nov. anecdot. Martène и Durand. V, pag. 1775, не въ началѣ, а въ концѣ изображенія катарской ереси.

Во всякомъ случаѣ, врядъ ли случайно въ 2-хъ разныхъ рукописяхъ заглавіе и дѣленіе текста Пассаускаго анонима

написано отъ имени Райнерія Саккони. Если можно будетъ доказать, что часть текста, посвященная вальденсамъ, такъ же принадлежитъ Райнерію, какъ и часть, посвященная катарамъ, то значеніе этого памятника, какъ матерьяла для исторіи вальденства, несомнѣнно сильно увеличится.

Въ заключеніе считаю полезнымъ привести изъ нашей рукописи списокъ мѣстечекъ юго-восточной Германіи, зараженныхъ ересью, такъ какъ этотъ списокъ нѣсколько полнѣе, чѣмъ напечатанные у Гретсера, Прегера и Фриса [1]), и даетъ нѣкоторыя интересныя детали.

Cod. Palat. № 677. fol. 4 v. — fol. 5 v. Нумерація наша. «Inquisitione et examinationi hereticorum frequenter interfui et computate sunt in diocesi pataviensi XLIII ecclesie, que heresi infecte fuerunt et in sola porochia que dicitur thematen (навѣрно chematen) fuerunt X scole et ejusdem ecclesie plebanus ab hereticis est occisus et ad hoc nullum judicium est secutum. Sunt autem iste ecclesie, quos heretici habent.

1) Lengenveld et ibi scole.
2) In lewbs, aliter in luibis.
3) In drosendorf.
4) Ad sanctum oswaldum.
5) In sterazing et episcopus et ibi scole.
6) In Entzenspach et ibi scole et episcopus.
7) In alderspach et ibi scole.
8) Ad sanctum christoforum.
9) In pehemkirchen.
10) In winchlaring, forte pechlaring.
11) In ybsa.
12) Ad sanctum Georgium.
13) In dansteten.
14) In newstat forte Newmarkt.
15) In Seytesteten.

[1]) Fries: Oesters. Vierteljahrschr. für kath. Theol. XI. pag. 256, Preger: Beiträge etc.

16) In ardakcher.
17) In sewsenstein.
18) Ad sanctum Petrum in awgia, i. d'. (id est?) aw, et ibi scole et pontifex.
19) In aspach.
20) In wolfspach.
21) In weytra credo weystra.
22) In hage.
23) In sündelbwrkch.
24) Ad sanctum Valentinum.
25) In herdisthawen.
26) In Styra, et ibi scole.
27) Ad sanctum florianum.
28) In absweld.
29) In Syrnikch et ibi scole.
30) In Chennaten et ibi scole complures, ut hic supra ponitur et ibidem pontifex.
31) In weissenkirchen.
32) In newnhofen, et ibidem scole leprosorum.
33) In Welsa.
34) In Swâns (Swanstatt?).
35) In Gunnkirchen.
36) Ad sanctam Mariam.
37) In puping.
38) In grieskirchen.
39) In naerden.
40) In anaso et ibi scole.
41) In puechkirchen.
42) In atergew scilicet in Chamer, et ibi scole.
43) Item in nechleub. sunt XLIII.

Въ приведенномъ спискѣ новымъ именемъ является отмѣченное подъ № 17 мѣстечко Sewsenstein, котораго нѣтъ ни у Прегера, ни у Фриса, ни у Гретсера. Названіе «winchlaring» (№ 10) соотвѣтствуетъ навѣрно названію «Wychlatim» у Пре-

гера (№ 13) и «Winchlain» у Фриса (24), названіе «danstetcn» (№ 13), названію «Aynstet» у Прегера (№ 12) и «Ambstetten» у Фриса (25). Вмѣсто «naerden» (39) у Прегера мы находимъ «Neid»« (38), а у Фриса «Nerden» (4). Вмѣто «absweld» (28) читаемъ у Прегера «Alinsveld» (27), а у Фриса «Ansvelde (12). Названію «Strovizingen» у Гретсера соотвѣтствуетъ навѣрно «Sterazing» нашего списка (5). Изъ списка Гретсера мы не находимъ въ нашемъ спискѣ названій «Vrachlaten» «Malssveld». Названіе «Erwans» у Гретсера вѣроятно не что иное, какъ испорченное «Swâns» нашего списка (34) и «Swanstat» у Фриса (7). Остальныя расхожденія въ названіяхъ мѣстностей не представляютъ интереса. Зато слѣдуетъ отмѣтить двукратное упоминаніе какого-то «pontifex» въ мѣстечкахъ «ad sanctum Petrum in awgia» (18) и «Chennaten». У Прегера, Гретсера и Фриса въ связи съ этими мѣстечками упоминаются лишь «scholae» еретиковъ, кромѣ того, термина «pontifex» въ ихъ спискахъ вовсе нѣтъ, а встрѣчается лишь терминъ «episcopus». Такіе «episcopi» указаны и въ нашемъ спискѣ (5 и 6). Невольно возникаетъ вопросъ, кого слѣдуетъ понимать подъ терминомъ «pontifex», простого ли епископа или болѣе высокій чинъ, нѣчто вродѣ «Majoralis» французскихъ вальденсовъ? И этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ лишь въ связи съ изученіемъ всѣхъ извѣстныхъ варіантовъ нашего памятника. Во всякомъ случаѣ однако интересно то, что мѣстечко «ad sanctum Petrum in der Awe (навѣрно то же самое, что «in awgia) играло какую-то особую роль въ вальденскомъ мірѣ XIV-го вѣка въ юго-восточной Германіи, ибо именно вальденсамъ этого мѣстечка, обращеннымъ въ католичество, адресовано письмо италіанскихъ братьевъ 1368 г. (Döllinger, o. c. II, 355).

Изъ различій въ текстѣ у Гретсера и въ нашемъ кодексѣ отмѣтимъ слѣдующія:

Во 1-хъ, въ перечнѣ вальденскихъ заблужденій въ 5-й главѣ у Гретсера нѣтъ помѣченнаго въ кодексѣ подъ № 15: «dicunt eos peccare qui decimas dant et recipiunt decimas» (fol. 6 verso).

Во 2-хъ, въ нашемъ кодексѣ нѣтъ слѣдующаго положенія «Item tonsuram clericalem derident, item, quod Latina oratio nihil prodest» (XXV, 265 F). Зато помѣщена слѣдующая фраза: «Item dicunt quod Christus non dedit apostolis frolas nec infulam nec anulum nec alind ornamentum (fol. 8 verso).

Въ 3-хъ. У Гретсера мы читаемъ: «Item subsannant quod illegitimi. et pravi peccatores in ecclesia sublimantur» (XXV, 265 G). Смыслъ не ясенъ. Въ нашемъ кодексѣ это мѣсто изложено гораздо лучше: «Item subsannant, quod illegitimi pueri et notorii peccatores in ecclesia sublimantur» (fol. 8 verso).

Въ 4-хъ. У Гретсера ученіе вальденсовъ о мессѣ изложено менѣе полно.

Текстъ Гретсера XXV, 265 D, E.	Cod. Pal. lat. 677. fol. verso.
«Item dicunt quod transubstantiatio fiat per verba vulgaria. Item dicunt, quod missa nihil sit, quia Apostoli eam non habebant, et fiat propter quaestum.	«Item dicunt quod transubstantiatio fiat per verba volgaria. Item dicunt quod missa nihil sit, quia Apostoli eam non habelant et quod fiat propter quaestum, et quod Christus semel fuit oblatus».

Послѣднія прибавленныя слова важны потому, что содержатъ указаніе на отрицаніе вальденсами жертвеннаго характера мессы.